TÜYATOK Yazma Eser Kat. Fişi

Kot no. 19-H.K. 1057	Konu no. 297-4

Kitap adı : Haşiye 'ala tavali al envar				
Yazarı : Hamid ed-din b. efdal ed-din el huseyni 909/1503				
Başı :				
Sonu :				
Yazanı :		Yazım yeri Kustantiniye		Tarihi c. ala 934/1527
Dili Arapça	Yazı Talik	Ölçü 180×130 125×80	Satır sayısı 23	Yaprak sayısı 51
Kağıt çeşidi abadi	Cilt sayısı -	Tezhip, cilt özelliği, resim vb. mukavva ç. kahverengi meşin ş. f. b. kırmızı		

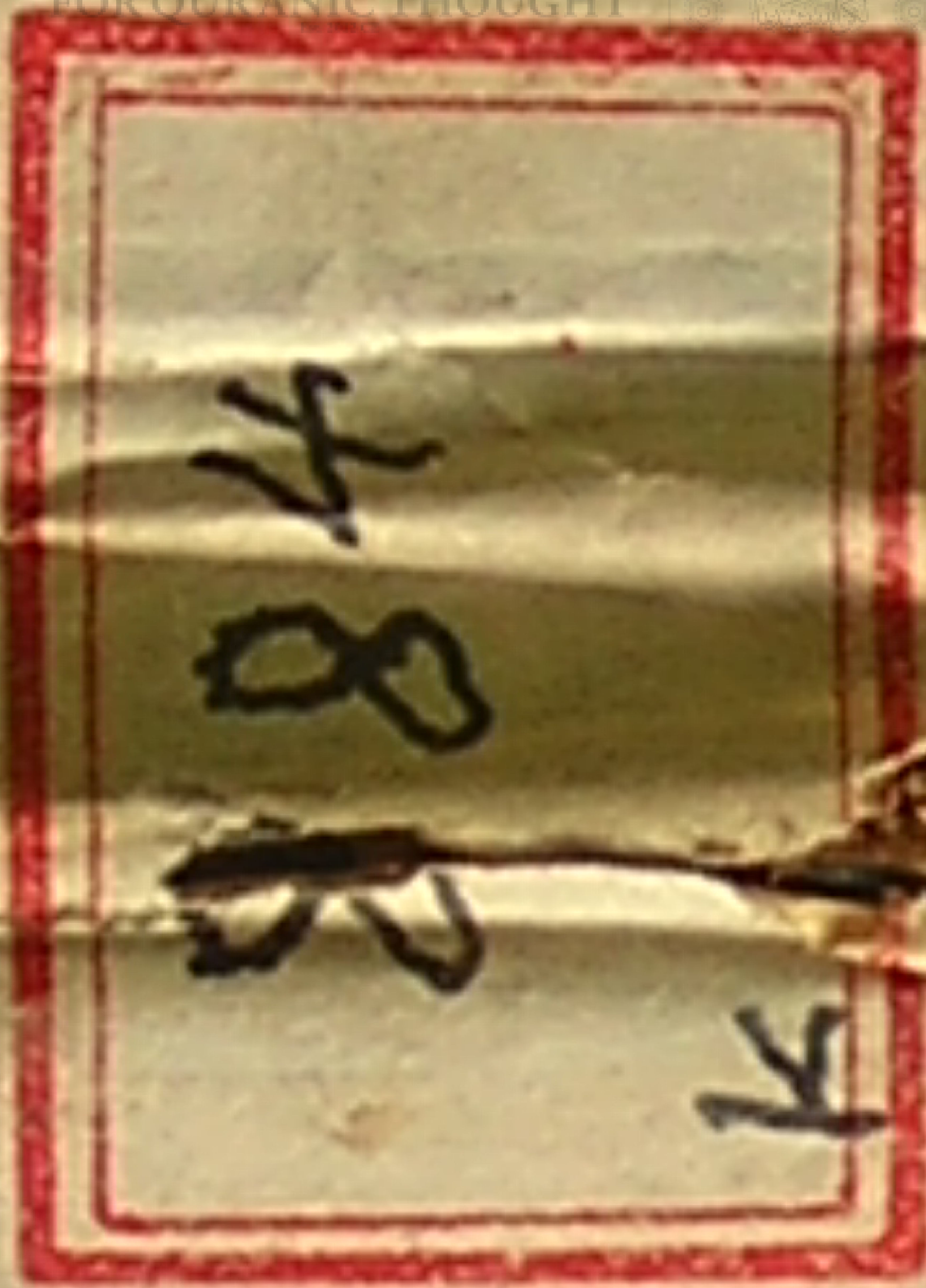
İçindekiler :

Keşif II- 1116
Cal. I- 533




1057
HALK





حاشية فضل زاده على سعد الط
في للاصفهاني

٣٠

نيم نانى گر خورد مرد خدا بذل درويشان كند

تم الكلام

٣٠

عوني وحيد الدين

١٠٥٧

محبت خانه‌در كوكلم ازلدن عشق جانانه
درشوندر عشق بر آتش قالیم اولسه بر خانه

دلبر دمشق که مایل و لنگر و فامز ... یعنی ...

افضل زاده

دلبر دمشق که مایل و لنگر و فامز الله

دنیا نیست با میان هر لحظه گوید

که چون من نی زنان آفریدند

یا غزال بن عمّ اللبن

افضل زاده

حاشیه اصفهانی

دنیا نیست با میان هر لحظه گوید

که چون من نی زنان آفریدند

صح عند الناس انی عاشق

غیر ان لم یعرفوا عشقی لمن

صح عند الناس انی عاشق صح عند الناس ...

تملکه الفقیر مصطفی المحضر

ابن شیخ حسام الدین

العشاقی

عدد اوراق

دخول ... ۱۰۵۷

۱۶۵

(او)

٤٠١





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ويتم بالخير

الحمد لله على نواله والصلوة على محمد وآله ضمن اى جعل ما سلف للخطبة متضمنة للاشارة الى معظم مقاصد علم الكلام وفيه ايماء الى ان الاحسن ان يقصد بالبسملة التيمن ليكون ذلك موعودا به فافهم فانه دقيق قوله براعة للاستهلال من كرع الرجل براعة اذا فاق على اصحابه في العلم او غيره وهي في الاصطلاح كون الابتداء مناسبا للمقصود قوله والحمد هو الثناء والكناية على الجميل اى على الجميل الاختيارى كما ذكروه وان احتيج الى التاويل في بعض المواضع اقول هذا التعريف صادق على الاستهزاء فلا يكون صحيحا وذكر بعض الافاضل ان الاستهزاء ليس بثناء حقيقة فلا حاجة الى ما زاده بعضهم من قوله على جهة التبجيل قوله الثناء هو الاتيان بما يشعر بالتعظيم كما فسره ذلك الفاضل وقد يفسر بالذكر بالخير وليس في مفهوم الثناء شى ينافى الاستهزاء فتدبر قوله والحق سبحانه وتع هو الموصوف جعل المص جنس الحمد مختصا للذات الواجب الوجود المستحق له بالذات وهذا مشكل لان الحمد لا يكون الا على الفضيلة او الفاضلة فلا يكون ذاته تع محمودا عليها وحكم ان معنى استحقاق الذات استحقاقه بصفاته الذاتية التى ليست غايره وان لم يكن عينه وعبارة الشرح لا تخلو عن نوع اشارة الى هذا المعنى ثم تلك الصفات اما اختيارية كما ذكره بعض المحققين ومنع انتفاء الاختيار للحدوث واما تنزل افعال اختيارية لانبائها عن الافعال الاختيارية او لكون الذات كافيا فيها قوله هو الجميل اشارة الى الاستحقاق الفعلى قوله فهو المستحق للحمد اى استحقاقا ذاتيا وفعليا قوله على طريق المتكلمين يعنى ان الطريقة المشهورة عندهم الاستدلال بخصوصيات الاثار على وجود المؤثر مثل ان العالم له مؤثر والعرض الحادث له مؤثر فمعنى قوله من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته هو ان طريق المتكلمين الاستدلال على وجوده بمصنوعاته المخصوصة المستندة اليه بالذات هكذا ينبغى ان يتصور هذا المقام قوله واظهر المصنوعات اشارة الى ان المص خص الارض والسماء بالذكر لكونهما اظهر المصنوعات مع اشتمالهما على سايرها او لرعاية هذا المعنى قدم الارض على السماء مع رعاية السجع في تخصيصهما بالذكر ايضا نوع ملاحظة لمعنى الآية الكريمة قوله فالقضاء عبارة

قال المحقق في شرح الاشارات القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الى الخارجية بعد حصول شرايطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تع وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتبة قوله الى حقيقته اى كنهه فلا رسم له يوصله الى ملاحظته اى ملاحظة كنهه كما هو شان بعض الرسوم وليس المراد نفى اللازم البين مطلقا فافهم ولا تغفل قوله والبارى عز شانه لا يشارك شيئا ومهما تحت ستطلع عليه ان شاء الله قوله اعلم ان الفكر كما سياتى اى في الشرح ويمكن حمل كلام المص على وجه آخر قوله اخذ في حده فقال احده في لا يتوهم عدم كون المص حامدا ولو اقتصر على قوله الحمد لله يمكن ان يتوهم انه ليس بحمد لانه اخبار كما هو اصله والاخبار عن الشئ لا يكون هو ولا منه فلا يكون المص حامدا لا يقال قد قد انه في توهم عدم كون المص حامدا واما توهم ان قوله الحمد لله ليس بحمد فلا يندفع لانا نقول بان هذا يدل اجمالا على الاتصاف بالكمال فهو في المراد الحمد الاجمالى وايضا يجوز ان يكون الخبر عن الشئ فردا من افراد ذلك الشئ كما اذا قلت الخبر محتمل للصدق والكذب وفيه تامل قوله وبالجملة صرف النفس حمل الفكر على المعنى الاصطلاحى دون اللغوى الذى هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب النعم لانه المذكور فيما مر فان في كلامه قد يتوهم احتمال آخر قوله ولما كان كل سعادة هذا شروع في توجيه ارداف الحمد بالصلوة فاشار اولا الى وجوبها العقلى واثبته بالنقلى وثانيا الى وجوبها الشرعى بقوله وقد امرنا الله تع اذ الامر للوجوب كما بين في موضعه واما الوجه المشهور وهو ان استفاضة المطالب بتوقف بين المفيض والمستفيض وهى منتفية بيننا وبين الله تع فوجب التوسل للاستفاضة لمتوسط ذى جهتين يناسب بهما المستفيض والمفيض ففيه رايحة الفلسفة فتدبر قوله احد جوابه لما قوله بمقابل اضاءة النار قاله صاحب الكشاف والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك قوله تع هو الذى جعل الشمس

ضياء والقمر نورا او هي يتعدى ولا يتعدى **قوله** واستار الجبروت صفات الافعال قال الفاضل
المحشي سيد المحققين رح صفات الافعال وسائل الى معرفة صفات الذات فجعلها استارا لا ينا
الا من حيث التوسط اقول ان القوة الباصرة اذا ضعفت تحتاج في رؤية الخطوط الدقيقة
مثلا الى آلة متوسطة كالزجاج وهو اذا كان في غاية الصفاء وسيلة الى ابصار المبصر
على الوجه الاتم لا يقال انه ساتر واما الزجاج الذي لم يكن في تلك المرتبة يقال انه ساتر
في الجملة اذا عرفت هذا فنقول البشرية الضعيفة قاصرة عن ادراك ذات المبدع وصفا
ته الذاتية فيحتاج الى وسائل صفات الافعال وان كانت وسائل الى معرفة صفات الذات
بوجه لكنها لما لم يكن وسائل الى معرفتها بكنهها وحجبا لم يكن كاشفة عن حقائقها كشفا تاما
جعلت استارا فتدبر ثم قال ولا يبعد ان يقال شبه الجبروت بالاستار في المنع عن الادراك
فانا متى قصدنا ادراك صفاته الذاتية يتبادر صفاته الفعلية التي من شانها ان لا ينا
فكانها تمنع ادراك صفاته الذاتية ولاجل ذلك يتاذى في صفاته الثبوتية للحقيقة ويمكن ان
يقال شبه صفاته الذاتية بالاشياء المستورة فاستتبع ذلك التشبيه اطلاق الاستار على الجبروت
او تشبيهها بالاستار وقد اخذ بمكرها يدور في فلك عين في هذا المقام فانصف وامن بما جاد
ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **قال** لان موضوعه ذات الله تع **اقول** اعلم ان المتقدمين
من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود من حيث هو هو على معتقد شيء وقالوا ان
من الالهي البحث عن احوال الموجود مطلقا باعتبار ان البحث ههنا على قانون الا
سلام اي على وجه يناسب القواعد الشرعية ورد عليهم صاحب المواقف بانه قد يبحث في الكلام
عن احوال المعدوم والحال ومن احوال امور لا يعتبر وجودها في الخارج سواء كانت موجودة
فيه ام لا كالنظر والدليل والمتكلمون لا يقولون بالوجود الذهني حتى يوخذ الموجود اعم
من الذهني والخارجي ويكون البحث عن الاحوال المذكورة بحثا عن احوال الموجودات
الذهنية والجواب اما اولا فلان البحث عن المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود
ومن النظر والدليل من المبادي واما ثانيا فلان كثيرا من المتكلمين يقولون بالوجود
الذهني فيحتمل ان يقول به من جعل منهم موضوعه الموجود واما ثالثا فبان يقول

سلمنا

٧

سلمنا ان المراد الموجود الخارجي والبحث عن احوال الامور المذكورة بحث عن احوال الموجود
الخارجي بالذات ويدل عليه قولك اعادة المعدوم والسؤال التي بانه هل يعاد الموجود
بعد العدم وهل تتبين قبلنا هل واما رابعا فلان ايراد المباحث المذكورة يجوز ان يكون
على سبيل الحكاية كما هو شان بعض المباحث المذكورة في الامور العامة والاعراض والجواهر
واما خامسا فلانه يجوز ان يكون ايراد امثال المباحث المذكورة على سبيل المبدائية
لبعض المسائل فافهم واما المتاخرون فقد ذهب منهم القاضي الارموي الى ان موضوع الكلام
ذات الله تع وصاحب الصحائف الى انه ذات الله تع وذوات الممكنات من حيث استنادها اليه
واختار الشارح هذا حيث قال لان موضوعه ذات الله تع وذوات المخلوقات وجهة الوجوه
هي الموجود وصرح به شارح الصحائف لا يخفى عليك ان ما اورده صاحب المواقف على المتقدمين
كما نقلناه وارد عليهم ويمكن الجواب ببعض الاجوبة التي ذكرناها ثم رد ما ذهبوا اليه بوجهين
الاول انه قد يبحث في الكلام عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الله تع وفيه ما فيه
قيل يجوز ان يكون ذلك على سبيل المبدائية اجيب بان ذكر البحث قد يكون غير بين فلو بين
فيه لكان من المسائل فلا بد ان يرجع الى احوال الموضوع وليس كذلك ولو بين في علم آخر لكان
الكلام محتاجا الى علم اعلى شرعي او غير شرعي وبان مبادي العلم انما تبين في علم اعلى في
الكلام لا بد ان يكون بينة بذاتها فلا مجال لايراد ذكر البحث الغير البين على سبيل المبدائية
في الكلام وكلاهما مردودان بما ذكره الشيخ في الشفاء ان مبادي العلوم قد يكون بينة
بنفسها وقد يكون غير بينة فتبين اما في ذلك العلم نفسه فيكون المبدا المبين المسئلة غير
متوقفة عليه مبدا باعتبار ومسئلة باعتبار آخر واما في علم آخر اعلى او ادنى فالبحث
عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد اذا اورد على سبيل المبدائية لا يجوز ان يبين في علم
الكلام فتعين بيانه في علم آخر والثاني انه لا يجوز ان يكون ذات الله تع موضوعا لعلم
الكلام لانه يلزم احد الامرين اما كون اثبات الصانع بينا بنفسه او مبينا في علم آخر
وكلاهما باطلان اما اللزوم فظ لان موضوع علم الكلام ككل علم ما هو مسلم الانية في ذلك
العلم اي لا يبين فيه فالانية اما بينة بنفسها او مبينة في علم آخر واما بطلان الاول

لان ذات الحق غير بين بنفسه اى غير بين الوجود لانه نظرى واما بطلان الالى فلان
سائر العلوم الشرعية تستمد من الكلام لاسيما اثبات الصانع وهذا صريح فى ان
المراد ما ذكرناه وانما قالوا ان موضوع كل علم ما هو مسلم الانية فى ذلك العلم لان اثبات الاعراض
الذاتية للشئ انما يتيسر بعد اعتبار وجوده وما ذكره الارموى من ان ذاته مبين فى
الحكمة ومسلم فى الكلام اى ذاته تع مسلم الانية فى الكلام واثباته من مسائل الالهى باطل قطعا
لان اثباته تع هو المقصد الاعلى فى الكلام كما اشير اليه بقوله لاسيما اثبات الصانع اى
اقامة البرهان على وجوده فليتامل واجاب الشارح عن هذا الوجه بقوله بل لان المبين
بالدليل حاصله ان ما بين بالدليل وجود الذات كما اعترفتم به والوجود اى المطلق زائد
اى عارض للذات فيكون من جملة الاحوال المبحوث عنها فى العلم فينبغى ان يبين
وجود الذات فى ذلك العلم فلزوم احد الامرين بحاله قال الفاضل المحشى لا يقتضى
جعل الوجود المطلق من احوال موضوع هذا العلم الا اذا اخذ على وجه يكون عرضا ذاتيا
له وتحقيقه ان الوجود المطلق مشترك بين جميع الموجودات والامر المشترك اذا كان عاما
من الموضوع لا يكون عرضا ذاتيا له بل عرضا غريبا اذ العرض الذاتى يجب مساواته للموضوع
كما حقق فى موضعه فحال المشترك الذى يبحث عنه فى العلم يجب التقييد بقيد مخصص بموضوع ذلك
العلم فالوجود المطلق من حيث هو ليس بعرض ذاتى لشئ من الموجودات فاذا جعل من احوال
ذات الحق يقيد بالوجوب مثلا او يقال الحق تع موجود بوجود واجبى واذا اخذ على هذا الوجه
يكون عرضا ذاتيا له تع فتامل وبهذا اندفع ما ذكره فى شرح المواقف من ان الوجود المطلق
مشترك فلا يكون عرضا ذاتيا والوجود الخاص جزئى حقيقى لا يحمل على شئ قطعا على ان ما ذكره
يقتضى ان لا يبين وجود شئ فى علم اصلا وايضا كون الوجود الخاص جزئيا حقيقيا يمنع
الحمل بالمواطاة لا الحمل الاشتقاق والكلام فيه ثم رد الشارح وذكر الجواب بقوله فان قيل
اثبات وجود الموضوع وتقريره ان وجود موضوع العلم لا يبحث فيه والا لكان وجوده من
الاعراض الذاتية كما ذكره المجيب وكل عرض ذاتى يتوقف اثباته على وجود الموضوع والوجود الموقوف
عليه ان كان عين الوجود الموقوف يلزم توقف وجوده الموضوع على وجوده وان كان غيره يلزم

ان يكن

٤

ان يكون الموضوع موجودا مرتين ويعود الكلام فيه فاصل الكلام ان وجود موضوع العلم
لا يبين فيه فلزم احد الامرين والجواب بعد المساعدة على التوقف الذى ذكره فى سائر الاحوال
انه اذا كان البحث عن الاحوال التى هى غير الوجود بمعنى ان الوجود اذا لم يكن من الاعراض
الذاتية للموضوع بل اعراضه الذاتية امور اخر غير الوجود فيكون البحث عنها اى عن
الاحوال التى هى غير الوجود ويكون وجود الموضوع مسلما فى ذلك العلم او مبينا فى علم اخر
ولا اشتباه فى توقف الاحوال على وجود الموضوع واما اذا كان البحث عن الوجود اى اذا كان
الوجود من الاعراض الذاتية للموضوع كالوجود للواجب تع فلا بد ان يبين فى ذلك العلم
لانه يكون من مسائله ولكن اثبات ذلك العرض الذاتى اى الوجود لا يتوقف على وجود
الموضوع وفيه بحث اما اولا فلانك اذا لاحظت معنى العرض الذاتى لم يظهر لهذا الكلام
وجه واما ثانيا فلانهم قالوا ان نظر كل صناعة مقصور على بيان الهلية المركبة اعنى
اثبات الاعراض الذاتية غير الوجود ولهذا قيل موضوع كل علم مسلم الانية فى ذلك العلم
واما ثالثا فلانه يقتضى ان لا يكون بيان الوجود الامكانى لشئ مسئلة فى علم فتبصر
وقوله على ان قولهم بيانه ان القول بان وجود الموضوع اذا لم يكن بينا بنفسه يكون
مبينا فى علم اخر ليس بكلى بل المراد ان وجود الموضوع الاخص من موضوع علم اخر
يبين فيه وخلاصته ان موضوع العلم الادنى اذا كان غير بين الوجود يبين فى علم
اعلى اذ معنى كون العلم اعلى من علم اخر كون موضوعه اعم من موضوعه فان لم يكن موضوع
العلم اخص من موضوع علم اخر وكان غير بين الوجود ينبغى ان يبين فيه ولا يخفى عليك
ان هذا الكلام يقتضى ان يبين موضوع الكلام فى الالهى لكونه اعلى من الكلام اذ كان
موضوعه ذات الحق وذوات الممكنات لا يقال هل يجوز ان يبين موضوع اعلى العلوم
الشرعية فى علم غير شرعى لانا نقول لا فساد فيه لان مباديه يجوز ان يبين فى علم اخر
يكون بحثه على وجه يقينى وقد سلف ذلك ثم اعلم ان موضوع علم الكلام على اراء المتاخرين
المعلوم من حيث يتعلق به ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها قوله يعارضه الوهم
قيل كيف يعارض الوهم العقل مع ان ادراك العقل مغاير لطور ادراك الوهم اجيب

بان المدرك في الحقيقة ليس الا النفس و الوهم آلة لادراك النفس في بعض مدركاتها و
والمراد من التعارض انجذاب النفس الى استعمال آلة الوهم لاستيناسها بالوهم ومدركاته
فقد يحكم على المعقول بلحوق حكم المحسوس لعادته في الخطاء فتامل قوله يترتب على المقدمة
ووجه الضبط ان البحث ان لم يكن من مقاصد علم الكلام فهو المقدمة وان كان من مقاصده
فاما سمعيات وهو الكتاب الثالث او عقليات مختصة بالواجب فهو الكتاب الثاني
والا فهو الكتاب الاول في الامور العامة والاعراض والجواهر والاولى ان يجعل البحث
عن الامور العامة مقصودا براسه لعدم اختصاصها بالممكن ثم وجه الترتيب ان المقدمة يجب
تقدمها على الكل لتوقفه عليها و الكتاب الاول يجب تقدمه على الكتاب الثاني والثالث
اشار اليه بقوله من مقدمات ماخوذة من الممكنات والى الاول بقوله ومباحث الكتب
الثلثة يتوقف اه واما توقف الكتاب الثالث على الثاني فقط فلا حاجة الى التعرض له قوله
واللواحق المادية تفسير للغواشي الغريبة اي اللواحق المادية والعوارض الجزئية
التي يعرض بسبب المادة في الوجود الخارجي ولهذا وجب التجريد عنها في تعقل الشيء اي ارتسامه
في النفس الناطقة فتامل قوله فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عبارة الشيخ في الاشارات
ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك وسيورده الشارح
على الوجه المشروح ولهذا لم يتعرض هنا لبيانه قوله فهو على اربعة مراتب احساس حاصل
ما ذكره ان الجزئي المادي ان كان محسوسا باحدى الحواس الظاهرة فان كان ادراكه متوقفا
على حضور المادة فادراكه الاحساس وان لم يتوقف على حضورها فادراكه التخيل وان لم يكن
محسوسا بها فادراكه التوهم واما ادراك غير الجزئي المادي سواء كان كليا او جزئيا غير مادي
فتعقل قوله وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني فالنسبة بين التعقل والعلم
سواء اريد به التصديق مطلقا او التصديق اليقيني هي العموم من وجه وقد ذكره
الشارح فافهم قوله ثم العلم بالمعنى الاول هو ان يراد به الادراك بمعنى تمثل حقيقة
الشيء فان قلت كيف قسمه الشيخ في الاشارات والشفاء الى تصور ساذج اي مجرد عن
التصديق والى تصور معه تصديق مع ان التصديق عنده علم على ما يقتضي تعريفه في الشفاء

فليس

فليس مراده ان العلم ينقسم الى التصور بشرط لا لم يكن القسمة حاصرة بين جامع نبين مراده ان العلم الذي يحصل
حين حصوله على وجهين كما يشير اليه في ذلك بعض كلمة قد في عبارة الاشارات قلت قال
الشيخ في الاشارات ولان المجهول بازاء المعلوم فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا
وقد يعلم تصورا معه تصديق كذلك الشيء وقد يجهل من طريق التصور وقد يجهل من جهة
التصديق وشرحه الحكيم المحقق بانه اراد بالمجهول هنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه معا
الى التصور والتصديق فان الاعدام لا يعرف الا بالملكات ولا ينقسم الا بانقسامها فاقول
ان الشيخ جعل قوله وقد يجهل من جهة التصديق بازاء قوله وقد يعلم تصورا معه
تصديق فلا بد ان يكون معناه وقد يعلم من جهة التصديق ليكون قسمة المجهول قسمة
مقابلة واما الاثبات الذي ذكره في قوله قد يعلم تصورا فلا يصح به بل قول الشيخ
مبني على عدم الفرق بين التصور والتصديق صرح به المحقق وقد حملوا عبارة الشيخ على
وجه يوافق ما ذكره في ساير كتبه من تقسيم العلم الى التصور والتصديق وفي الشفاء
ايضا ان العلم اما تصور واما تصديق وفي الاشارات ان الامور التي تحصل في الذهن
اما متصور او مصدق بها وذلك لان التصديق عنده هو الحكم والحكم بالنظر الى ذاته يطلق
عليه التصديق وبالنظر الى حصوله في الذهن يطلق عليه التصور مع التصديق فيكون ما في
الاشارات وفي الشفاء من التقسيم الذي ذكره الشارح موافقا لتقسيم العلم الى التصور
والتصديق في مواضع اخر هذا ما تلخص لدي فليفهم واما الشارح فكانه يعرف من قاله
قوله ومنهم من قسم العلم الى التصور والتصديق الظاهر ان من قسم العلم اليهما اراد بالتصديق
او المجموع لا الادراك الذي يلحقه الحكم الكلي الان يدعى تحركه مراده او دلالة كلامه عليه قوله
والمص قسم التعقل الى قسمين اه يمكن حمل عبارة المص على مذهب المص الامام وبهذا اولى
لئلا يحتاج الى اثبات مذهب ثالث مسمى بالتحريف فتامل قوله لان الامور المعلومة التي
يمكن ترتيبها فكرا او نظرا هي المعقولات بيده ان مباحث التصور والتصديق لما كانت
مبادي النظر وهو ترتيب المعقولات ينبغي ان يوردها على وجه كونهما مبادي له فقسم العقل
الى قسمين ليعلم حال الامور المعلومة التصورية او التصديقية قوله الظاهر ان المص اختار

اخص تقسيم الفضل للتنبيه على ان المقسم اعم من كونه مطابقاً او غير مطابق بخلاف العلم
اذ قد يتوهم اختصاصه بالتصورات المطابقة والتصديقات اليقينية وليست مبادئها
مبادى للنظر مطلقاً وهذا هو المناسب لما سنذكره من انه لو كانت التصورات
او التصديقات باسرها مكتسبة لما حصلنا على شيء منها فنصر ولا تغفل وما قيل
انه اختار الفضل على العلم ليكون كل من التصور والتصديق منقسماً الى العلم والجهل
فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى قسيمه ليس بشيء لان العلم ان حمل على معناه
الاعم فالامر ظ وان حمل على المعنى الاخص فان جوز ان يكون بين القسم والمقسم عموم
من وجه فكذلك وان لم يجوز فالذى انقسم العلم بالمعنى الخاص اليه هو التصور المطابق
والتصديق اليقيني وهما ليسا منقسمين الى العلم والجهل نعم لو قيل اختار الفضل
لئلا يتوهم ورود الاشكال بانقسام الشيء الى نفسه والى قسيمه لكان وجها لكن يحكى
تقريره في تقسيم الفضل الى التصور والتصديق **قوله** لما ستعرف ان الفكر هو
الحركة في المعقولات فاعلم ان هذا التعليل لا يطابق المعلل ويمكن توجيهه بعرف بادنى
تامل **قوله** من غير حكم عليه بيان لقوله وحده وبينه وبين لئلا يتوهم تعقل الشيء
وحده عدم جواز تعدد تصوره وقيد الحكم بنفي او اثبات لادخال التقييدى والانشائى
قوله وتعقل الشيء يلحقه الحكم يسمى تصديقاً اعلم ان الحكم المسمى بالتصديق ان
كان ادراكاً كما هو الحق فالصواب ان يقسم العلم الى الحكم وغيره من الادراكات وان
كان الحكم فعلا فالصواب ما اختاره الشارح من تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور
المقارن للحكم اى التصديق وعلى التقديرين لا وجه لكون احد قسمى العلم اى التصديق
مركبا من الحكم وغيره **قوله** تصور الوجود والعدم والمناقشة في بداهة تصورهما
ليست مسموعة في هذا المقام **قوله** لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على نظر
وفكر حاصل النظر ان تعريف التصديق الضرورى ليس بجامع وتعريف التصديق النظرى
ليس بمانع لان التصديق البديهى الذى يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا يخرج عن تعريف
الضرورى ويدخل في تعريف النظر اجاب عنه بعض الفضلاء بان معنى تعريف التصديق

البدي

البديهي انه لا يتوقف حصوله على نظر معين مولجه لا ان لا يتوقف حصوله على نظر اصلاً **قوله**
فح يكون مآل التعريف الذى ذكره في الاولى على مذهب الحكيم فلا يصح حمل تعريف المص
على ما ذكره المجيب ويمكن دفع النظر بعدم صحة حمل على الشيء بنفي التوقف بالذات كما حمله الحكيم
عليه بلا احتياج الى تغيير وتفسير والحق في الجواب ان يقال التصديق الذى يكون من طرفيه او
احدهما كسبيا نظرى عند المص وان كان بديهيا عند الحكيم فليتامل فان هذا المقام من مزال
الاقدام **قوله** تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طائفة **قوله** اقول في كلام الملص
احتمال التجوز فتدبر **قوله** اى يكون الكل حاصلاً لنا بلا نظر وفكر وهذا تعسف قد
ارتكب اليه لتوجيه للتن فافهم **قوله** لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل **قال**
الفاضل المحشى هذا لا يجدى نفعا لان ذكر الوجه ان كان متصورا بالكنه لكان الدور او
او التسلسل لازما وان كان متصورا بوجه ما لزم التسلسل في تصورات الوجوه وكانه اراد ان
ذكر الوجه ان كان تصورا بالكنه كان الدور او التسلسل لازما وان كان متصورا بوجه ما
ننقل الكلام اليه بانه اما متصور بالكنه او بالوجه فعلى التقديرين فالدور او التسلسل لازم
لكنه لم يصرح بنقل الكلام اليه لظهوره واقتصر على التسلسل لكونه لازما للدور **قوله**
يكون تصور الشيء بحقيقته من تصور شيء آخر بوجه ما قد بين ذلك بعض شارحي الاربعة
بان الماهية المركبة انما نجد بسائطها بلا اطلاع على كنهها لعدم العلم بها الا بالرسوم
والرسم لا يفيد الكنه **اقول** اكتساب الماهية المركبة بكنهها من بسائطها المتصورة
بوجه تام واما قوله لعدم العلم بها الا بالرسوم فباطل قطعا لجواز بداهتها ولو قيل
اراد بسائطها المكتسبة قلنا عدم جواز الحد ممنوع واما قوله والرسم لا يفيد الكنه
فيجيء فيه كلام ان شاء الله تعالى **قوله** فان قيل يعنى بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته
او بوجه ما لا يخفى على احد ان هذا الكلام يمكن حمله على الجواب الحق بان الحق ذكر اوليس
الكلام في العام وطبقه فلا يرد عليه ان العام في ضمن الخاص وقد ابطلناه لكن الشارح
بنى الكلام على ظاهره على ان قوله وقد ابطلنا محل بحث لان ما ابطل ليس وجود الخاص
بل حكمه كالانقسام الى النظرى والضرورى وبطلان انقسام الخاص لا يستلزم بطلان

القسم العام فان الانسان لا ينقسم الى الفرس والحمار والحيوان ينقسم اليها **قوله**
والجواب انا نمنع الخ وتلخيصه ان المراد ما يفهم من ظاهر العبارة وهو جميع افراد التصور المتناول
لافراد التصور بالكنه ولافراد التصور بالوجه وحيث افاد المعترض ان كل افراد التصور بالكنه
كسبي وكل افراد التصور بالوجه ضروري لزم عليه ان لا يكون جميع الافراد ضروريا لان منه
التصور بالكنه وهو نظري ولا يكون جميعها نظريا لان منه التصور بالوجه وهو ضروري فيحصل
مطلوبنا وهو ان يكون بعضها ضروريا وبعضها نظريا واما قوله ولا يلزم من بطلان كل
واحد من القسمين فقد عرفت ما فيه فتدبر **قوله** يكون قضايا المذكورة في بطلان هذا
القسم مكتسبة لمكان ورود هذا السؤال على التقدير ظاهر اخصصه بها مع امكان ايراده
في التصورات بان يقال التصورات يتوقف عليها تلك القضايا نظرية على ذلك التقدير فلا تكون
تلك القضايا المتوقفة عليها بالاستلزام احد الى البين وهذا الاعتراض اما نقض اجمالي لا يتعلق
الكلام عن الدليل في صورة كما ظنه بعض المتأخرين بل باستلزام تمام الدليل بجميع مقدماته الخ
فلا نسلم في الجواب ما ذكره بقوله ويمكن دفع الاعتراض بوجهين واما منع قضية بجميع
معلومية القضايا على ذلك التقدير فالجواب هو قوله ولو اجيب بان القضايا الخ واما المناقضة
بمنع صدق القضايا اي نقول لا فقد قيل انه لا يمكن النقض عنه لكن الظاهر ان الاستدلال
على من يعرف بالمعلوم ويدعي كسبيته فلا تتأمل فان ما ذكره دقيق وبالقبول حقيق **قوله**
وان اراد اجابه انها يكون مكتسبة على التقدير فلم قيل لا نم ان تلك القضايا بالكسبية على
ذلك التقدير بل بديهية غاية ما في الباب انه يستلزم ذلك التقدير ولكن يعرف بالتامل
ان التسليم اوجه لذكر تسليم الشارح ولم يلتفت الى المنع اولا **قوله** لا يقال من امتناع
احاطة الذهن الخ حاصله ان المختار الشق الاول وهو انه يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى
على سبيل التعاقب قوله قلنا وهو مسلم وامتناعه ممنوع فلنا كلامنا مبني على حدوث
النفس والزمان من اول وجودها متناه ولا شبهة في ان استحصالها في ذلك الزمان
المتناهي ما لا يتناهى على سبيل التعاقب محال ولا ينبغي ان يلتفت الى قوله فيلزم
بيان الظاهر بالخفي على ان توقف البيان على بطلان التناسخ مما يناقش فيه بانه يكفي

بيان حدوث النفس بوجه لا يتوقف على بطلانه فافهم **قوله** والاولى ان يقال في بطلان
هذا القسم الخ قيل عدل المص عن ذلك لانه من الوجدانيات وهي لا يقوم حجة على الغير
وقد بالغ بعض المحققين حيث قال وجوه الاقسام الاربعة وجداني والمنكر اما مباهت فسوفي
عنه او جاهل بمعناه فافهم **قوله** لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر
لا يقال توهم ظاهر قوله لما ذكر ان البديهي او ان الباعث الى تعريف النظر هو بيان البديهي دون الكسبي مع انه
باعث ايضا لانا نقول نعم الا انه للتعبير بانه جعل بيانه باعثا لتقدمه في الذكر باخذ النظر في تعريفه
صريحا ولو قال ان البديهي والكسبي لما توهم ان احدهما على حاله ليس بباعث وما اقتصر على احدهما
ميل المفهوم ان باعثه الآخر فخص بالذكر ما هو صريح في كونه باعثا فافهم وانما قيل توهم ظاهر قوله
اذ لا اشتباه في انه لا يقتضي نفي الباعث الآخر وهو ظاهر وما ذكره الفاضل المحشي من ان الذي حمله على تلك العبارة
ما في المطالع من تعريف النظر بعد حد البديهي فظن الشارح انه فعل ذلك لاقتضاء البديهي تعريفه
دون الكسبي مع انه ليس كذلك بل لما عرف انه موجب بل الشارح اخر تعريف النظر عن تعريف البديهي
والكسبي في شرحه للمطالع ولو قيل ولعله حمل على ذلك لكان اقرب **قوله** وهذه الحركة واقعة
في مقولة الكيف قيل الحركة الفكرية واقعة في المعقولات كما صرح به والمعقولات ليست بكيفيات
فكيف يكون تلك الحركة واقعة في مقولة الكيف واجيب بان الحركة في المعقولات الحاصلة عند النفس كما
اشار اليه بقوله بان ترتسم الصور الباطنة في النفس فتامل **قوله** فالحركة هي الفكر والملاحظة
هي النظر والمشهور ان الفكر والنظر مترادفان **قوله** وكان المص الخ اي بين معنييهما وذلك لعله
العطف على سبيل التفسير فلم يحمل عليه **قوله** وقد يطلق الفكر على الحركة من المطالب الى المبادي
وهذا المعنى اخص من المعنى الاول وهو اعم من الاول والثاني اخص منهما **قوله** والترتيب على الوجه الخ
لازم بين لم يتعرض المص به اعلم ان القدماء ذهبوا الى ان الفكر هو مجموع الانتقالين والمتأخرون
منهم المص ذهبوا الى ان النفس الترتيب الحاصل من الانتقال الاول فالظاهر ان الفكر عند المص هو الترتيب
الذي ذكره لانه لازم لما هو فكر عنده على ان الترتيب ليس بلازم محمول على الفكر بالمعنى الثاني فكيف
يرسم به والتحمل غير مقبول في التعريفات فتامل **قوله** فهو اخص من التأليف المعلوم
لان التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة وقيل التأليف اعم من الترتيب بحسب الصدق ايضا **قوله**

امور اريد به اشياء فصاعدا او فيه اشكال وهو ان هذا التعريف للنظر لا يتناول النظر الواقع في
التعريف بالمفرد وهو ان المتاخرين يجوزون التعريف به اللهم الا ان يخص التعريف بالنظر المشتمل
على التاليف لعله التعريف بالمفرد كما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر صالح ولعله انما
سكت الشارح اعتمادا على ما سنذكره من للعارض وقرب قوله لتناول النظر الواقع في القول
والتصديق واما ما ذكره الامام من ان النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديق آخر فمبني
على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وقد جعله عبارة عن نفس الامور المرتبة قوله
فيكون التعريف وحينئذ قيل ان التعريف بالعلل لا يجب ان يكون رسما اذ قد يؤخذ في ماهية الشيء
اضافة اليها فيكون الاضافة ذاتية له لا عرضية صرح به الشيخ في الشفاء وفيه تامل قوله على وجه يؤدي
الى استعلام ما ليس بمعلوم هذا لا يتناول النظر الفاسد بحسب الصورة والتعريف للنظر المطلق انما هو
بتحليله وخالف ويمكن ان يحمل معناه على وجه يتناوله اي يتأدى فليتأمل قوله لان القول
الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق اشار به الى دفع سؤال هو ان التصور
المقدم على التصديق طبعا هو التصور بوجه ما وهو لا يتوقف على القول الشارح فلا يستحق التقدم
وضعا ووجه دفعه ان القول الشارح لما كان من نوع التصور ونوع التصور مقدم على نوع
التصديق طبعا استحق التقدم وضعا قوله معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفته الكسبية
او القول الشارح هو كاسب التصور فلا يندفع قوله لكن على هذا التعريف يلزم انها قال الفاضل المحشي
وايضا هذا التعريف يتناول الدليل الا ان يخص المعرفة بالتصور لكن المص استعملها سابقا جميعا
بمعنى العلم اقول الظاهر ان يخص المعرفة بالتصور بقرينة المقام كما اشرنا اليه واستعمال
المص سابقا بمعنى العلم لا يوجب ان يستعملها هاهنا كذلك قوله وقيل معرف الشيء ما يكون معرفته
سببا لمعرفة الشيء هذا التعريف يتناول ايضا وكان الفاضل المحشي انما سكت في تناوله الدليل
ايماء الى انه لا مانع فيه على حمل المعرفة على التصور بخلاف تعريف المص فافهم قوله وهذا انما
يستقيم على راي من جوز التعريف بالمفرد والظاهر ان هذا اشارة الى التعريف الذي نقله
بقوله وقيل معرف الشيء اه لكن التعريف الذي ذكره المص ايضا كذلك قوله والحق ان
التعريف بالمفرد لا يصح اه التحقيق انه لا شبهة في ان الصورة البسيطة قد يكون لها ملاحظة

اه فان اريد بالتعريف بالمفرد ايقاع المعنى البسيط بصورة شيء فلا شك في امكانه بل في
وقوعه وان اريد به كسب التصور بالمفرد اي التعريف الحقيقي فهو نزاع لفظي مبني على
تفسير النظر فان من فسر مطلق النظر او المعرف عنه بمجموع الحركتين او بالترتيب لم يجوز
التعريف بالمفرد حيث لم يشتمل النظر المعرف عنده وكل تعريف مشتمل على النظر ومن فسر بالحركة الاولى
او ترتيب امور وتحصيل امر يكون مبدأ واما الحل الذي ذكره الشارح فلا يمنع من الحل سببا قوله
فخرج به فيه ايماء الى ان الحجة اي الدليل داخل في التعريفين السابقين قوله ويتناول سائر المعرفات
باضافته الى المعرف المطلق قال الفاضل المحشي لا يقال فيه اضافة الشيء الى نفسه لانا نقول
اعتبر مفهوم المعرف من حيث هو صفة لشيء مخصوص وآلة لملاحظته واضيف الى مفهوم المعرف
من حيث هو ملحوظ بالذات ومطلق فالمضاف بالحقيقة هو ذلك الشيء المخصوص والمضاف
اليه هو مفهوم المعرف فمفهوم معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف على وجهين وعلى الاضافة
وتوجيه سؤاله ان مفهوم معرف المعرف مركب من جزئين مفهوم المعرف واضافته الى مطلق المعرف
والاضافة اليه ليست بداخلة في المضاف من حيث هو مضاف فالذي هو مضاف اضيف الى
مفهوم المعرف هو الجزء الآخر اعني مفهوم المعرف وبهذا اتضح السر في اقتصاره فيه على هذا الجزء
وحاصل جوابه ان المضاف والمضاف اليه متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فمفهوم المعرف
بالاعتبار الاول مضاف وبالاعتبار الثاني مضاف اليه فمفهوم معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف
الذي هو جزؤه على وجهين اي على اعتبارين ويتوقف ايضا على الاضافة التي هي جزؤه الآخر فليتأمل
فان هذا المحل مما تحير فيه المحققون قوله فاذا اعرفنا مطلق المعرف اه حاصل الجواب ان مفهوم
معرف المعرف مركب من جزئين كما نبهناك في توجيه السؤال فاذا عرفنا مطلق المعرف وهو المضاف
بقوله يفيد اه مثلا يلزم معرفة معرفه اي قولنا قول يفيد اه وهو المضاف ومعرفة المضاف
والمضاف اليه تعرف الاضافة بينهما فيكون مفهوم معرف المعرف معلوما بجزئيه معا فلا
يحتاج الى معرف قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان معرفة المتضايفين من حيث الذات
لا يستلزم معرفة الاضافة بل نقول لا يلزم من معرفة مفهوم المعرف معرفة مفهوم معرفه
من حيث هو معرف ولو سلم ولكن لا يلزم من كون جزئيه معلومين كون المجموع غير محتاج الى المعرف

وقد اشار اليهما الشارح بعض اشار الشارح بقوله بالسوى الى انا لا نم ان كلا من
الجزئين معلوم بالفعل لما اورد الجب لزوم ذلك الا ان المطلع فلا يلزم من عدم كعز الجزئين
معلومين بالفعل كون المجموع منهما غير محتاج الى موف وهو ركيك ويحتمل ان يكعز معنى كلام
الشارح ولا يلزم من كعز الجزئين معلومين بالفعل اى من غير اعتبار الترتيب والهيئة
الاجتماعية التى هى منزلة الصورة المحصلة كعز المجموع مرتبا غير محتاج الى موف وفيه تامل قوله
قد يغير موف المعرف فى جملة موف اى من حيث انه مفهوم خاص يلاحظه العقل اما بالبداهة
او بالكسب ويجعله آلة لملاحظة المعرف لا من حيث اتصافه بصفة هى كونه معرفا للمعرف اذ لا دال
على ملاحظة تلك الصفة بالذات وقد يلتفت العقل الى الصفة وينظر الى حاله وصفته فيحتاج الى
معرف وينقل الكلام اليه والعقل لا يعد الاوصاف بالذات وانما ينقطع التسلسل بعدم الاعتبار
قوله وهو باعتبار انه مساو معرف للمعرف وحقيقته ما ذكرناه آنفا فى الجواب الحق فتبصر قوله
فلا يصح تعريف الشيء بما ساويه قالوا التعريف بالمساوى فى المعرفة اورد العدم افادة المطلوب
وبالاخفى اورد لكونه بعيدا عن الافادة وبنفسه اورد لانه لا احتمال الوضوح والافادة فى بعض
المواضع والدورى المصرح اورد انه لاشتماله على التعريف بنفسه وبما بعده والدورى المضمر اورد
لاشتماله على المصرح وزيادة فكان الشارح اراد بالا خفى ما هو اعم من ان يكعز بالذات
او بالوصف قوله فان كلما هو شرط للعام ومعانده اه وفيه سؤال مشهور وهو انه ان اريد
ان كل ما هو شرط ومعانده فى التعقل كذلك فانما يتم اذا كان العام ذاتيا للخاص المتصور بالكنه
وان اريد انه فى الوجود وكذلك فلا يلزم كعز الخاص اخفى منه اذا لم يكن افراد العام محسوسة
واما اذا كانت افراده محسوسة فالعام اظهر واعرف فانما كان او عرضا لان فيضانه المرتب
على الاستعداد الحاصل من احساس افراده المتكثرة اقرب وفيه تامل قوله لان تقدم
الجنس على الفصل اضافة عارضة الظاهر ان مراد القائل بالجزء الصورى الهيئة الاجتماعية
العارضة للجنس والفصل لا التقدم وان اطلق الجزء الصورى عليه بطريق التجوز كما عرف به
الشارح فلا وجه ان يبطل بحديث التقدم من البين وبذكر اولا ما ذكره فى قوله لانا نحتج
وقد نوقش فيه بانه يجوز ان يكعز للحد التام من حيث هو حد جزء صورى لا من حيث انه تصور

٩

لماهية المحدودة والمطابقة بينهما انما هى فيما يتعلق به التصور فليتامل قوله ويختص البيان
عطف على قوله يتوقف اى يجب ان يختص البيان بالذات الذى يقصد تعريفه وذلك بايراد قيد الحيثية
قوله وقد احترز عن الاضافة لئلا يلزم تعريف الشىء بنفسه وبما يساويه فى الجلاء قوله لم يكن
هناك حاجة قال الفاضل المحشى فالتكرار الجائى ما نشاء من السؤال والضرورى ما نشاء من المفهوم
نفسه اى التكرار الجائى ما نشاء من سؤال القائل وجعله بابين المفهومين كالانف والافطس فانه معه
تكراره فى شىء منهما والتكرار الضرورى ما نشاء من نفس المفهوم فان الاب مثلا مفهوم واخذ يجب
فى تحديدها قيد الحيثية وهى تكرار ما تقدم عليها قوله متوقف الشىء بما يساويه هذا ما ذهب اليه المتأخرون
واما المتقدمون فقد جعلوا المساواة شرطا للمعرف التام وجوزوا الرسم الناقص بالاعم وبالاخص
هذا ما هو الحق لان التصورات المكتسبة كما يكون بوجه خاص بالشىء ذاتى وعرضى كذلك يكون
بوجه ما عام ذاتى او عرضى فكاسب كل واحد منهما لا بد ان يكون معرفا لئلا يحتاج فى المنطق الى وضع
باب آخر يفيد اكتساب التصورات المكتسبة بوجه عام فبطل اعتبار التميز فى المعرف مطلقا قوله والمباين
والاخص من وجه لا يكون كذلك وفيه انه يجوز ان يكون للمباين نسبة خاصة الى مباين آخر فيمكن
تعريفه به نعم التعريف بالمباين ممتنع لعدم التميز فى الجملة واما قوله واما الثالث فلان الاخص الخ
وقوله واما الرابع فلان الاعم فقد عرفت ما فيهما فليفهم قوله فلان تصور الاعم مطلقا لا يستلزم
تصور الاخص وفيه نظر لان الاعم قد يستلزم تصور الاخص بوجه ما وان لم يستلزم تصوره
بالكنه قوله والاول هو ان يكون المعرف داخلا فى المعرف اما ان يكون جميع اجزائه المعرف وجميع اجزاء
الشىء بعينه ويندفع ذلك بالتامل اما بان الحق من دخول المعرف فى المعرف دخول كل واحد من اجزائه
فيه او بالمراد من الدخول عدم الخروج مطلقا وما وجد فى نسخ حاشية الفاضل المحشى من قوله لعل ان
قوله والاول اما ان يكون فلا وجه له فى حاشيته وظنى ان هذا من تحريف الناسخ قوله وذلك وهو
ان يكون المعرف خارجا اى خارجا محضا ولهذا اجعل المركب من الداخل والخارج قسما له قوله اى
يكون المميز فصلا قريبا سيجى حدا ناقصا قيل هذا غير معتبر اذا ضم العرض العام الى الفصل القريب
لا يفيد شيئا من التميز والاطلاع على الذاتى وفيه ما فيه او رسما ناقصا ان المركب من الداخل والخارج
خارج والاقرب ما ذكره المحشى لان العقل وحده اذا افاد التميز الحدى فضميمه اولى بالافادة

وكذا الحال في المركب من الخاصة والفصل فتدبر قوله وظاهر كلام المص يقتضي آه واما قال ظاهر كلام المص اجاءه اياه بمكن حمل الداخل والجنس القريبين لانه المتبادر فيه تامل قوله فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه لانه ليس داخل فيه حقيقة ولا خارجا عنه وهو ظ قوله فذلك الجزء المعرف اما ان يكون جزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او يكون جزءا من جزء المعرف فيتنقل الكلام اليه او يكون خارجا من الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بالخارج قوله وما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء لا يخفى عليك ان اعتراض الامام يندفع بمجرد بيان صحة التعريف بجميع الاجزاء او ببعض الاجزاء او بالخارج الا ان مقصودنا لا يتم الا ببيان صحته بجميع الاجزاء او ببعضها او بالخارج ولهذا اورد الجواب على الوجه المذكور قوله فلانا لا نم ان جميع الاجزاء اقول هذا الجواب يندفع بطريق المعارضة المفهوم مما ذكرنا في تقرير الاعتراض قوله لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ا هذا دفع الجواب المذكور بطريق المناقضة ويمكن دفعه بطريق النقض الاجمالي بان يقال لو اقتضى تقدم كل واحد من الاجزاء على شيء تقدم الكل عليه يلزم تقدم الكل على نفسه وهذا مؤيد للمناقضة فليتامل قوله لم يفد التحديد معرفة المحدود اذ ليس فيه امر زائد على معرفة الاجزاء المادية والصورية قوله فيقال لو استلزم تصوره تصوره وهذا لا يفيد شيئا لان غرض المجيب دفع اعتراض الامام فدفعه اولا بان التعريف بالخارج لا يتوقف على العلم بالاختصاص وثانيا بعد التسليم بانا لا نم لزوم الدور لجواز معرفة ما لا ينتهي مفصلا مما ذكره المص اعتراض آخر اجيب عنه على تقدير كون الخارج بالمستدركره وعلى تقدير كونه مفردا بان الخارجي وان كان متصورا الا انه قد لا يكون ملحوظا قصدا وملتفتا اليه فاذا لوحظ قصدا افاد العلم بالماهية وفيه تامل قوله اما بالذات او بالاعتبار والحق هو ان كما يشهد رجوعك الى وجدانك قوله واما المؤد فلا يبعد لانه ان كان متصورا وقد عرفت ما قيل قوله وبوجه الطلب آه هذا ما ذكره الحكيم المحقق في تلخيص الملخص الزاما للامام بما اعترف به في مسئلة العلم الاجمالي من ان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه متغاير الوجهين يدل عليه ما ذكره في نقد تنزيل الافكار ان المطلوب المجهول هو الحقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها فالتغاير بوجهين اي ذات المطلوب وبعض العوارض المعلومة فكان الشارح لاحظ ذلك فقرر الجواب على ما قرره لئلا يتوهم عود الامام فتامل قوله لانه هو المستلزم لمطلق قال الشيخ في الشفاء القياس المسموع ليس بقياس من حيث اللفظ

فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يستلزم لفظا آخر بل من حيث انه دال على معنى معقول قوله لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية الى قوله لحدود القياس حاصله ان لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة غريبة وهو ما يكون طرفاه مغايرين لحدود مقدمة من مقدمات القياس اما غير لازمة لحدود المقدمتين وهي الاجنبية كما في القياس المساوات واما لازمة لاحدهما لكن خرجا مغايران لحدود مقدمة من مقدمات القياس كما لو جعل الاستلزام بطريق عكس النقيض والذي احسب حسبانا ثانيا خرج آالبقين انه لو جعل ذلك داخلا في القياس واقتصر في الاحتراز على اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية لكان اوجه وذلك لان المتبادر من قوله لذاته ان لا يكون اللزوم بواسطة اصلا ولو كان فيه فبواسطة غير اجنبية وكون اللزوم بلا واسطة اصلا ليس بمراد فينبغي ان يكون معنى لذاته ان لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية واما المعنى الذي ذكره فليس مما يفهم من اللفظ ولا ضرورة تدعوا اليه بل الظاهر ان المقدمات كما يستلزم المطالب بواسطة العكس المستوي كذلك يستلزم معها بواسطة عكس النقيض من غير فرق في الاستلزام فكيف من ادرك على البصيرة قوله جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر آه قال الفاضل المحشي هذا القول بالنسبة الى اللازم المذكور ليس بقياس اما اذا قيس الى قولنا ان جزء الجوهر ليس بجوهر كان قياسا من الشكل الثاني ومندرجا في تعريفه اقول يريد ان القياسية امر اضافي يختلف بحسب ما نسب اليه لكن انما يصح ما ذكره لو لم يكن المقدمة الثانية موجبة فتامل قوله والا يلزم ان يكون كل قضيتين متباينين قياسا لاستلزامه كل واحدة منهما والاولى ان يقال لو لم يكن النتيجة مغايرة لكل واحد من المقدمتين لم يحتج الى القياس قوله القول اللازم في الاستثنائي هو التالي لا المقدم قد يكون قول اللازم في القياس الاقتراني عين احدى المقدمتين كقولنا كل ج ب وكل ب ب فالقول اللازم وهو كل ج ب عين احدى المقدمتين اي الصغرى لانا نقول قد منع كون امثال ذلك قياسا فان العلم باللازم في المثال المذكور سابق على العلم بالمقدمتين ولا يكون مستفادا منهما ولا بد منه في القياس قوله اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل المراد من اشتمال القياس النتيجة اشتمال اجزائها على الترتيب والهيئة كما في الاستثنائي بخلاف الاقتراني فانه وان اشتمل اجزائها المادية لكن لا يشتمل على ترتيبها وهيئتها ولهذا قيد التعريفانه بالفعل ولو لم يقيد لا ينتقض التعريفات طردا وعكسا فوائد فيه ما قيل من ان كون

النتيجة مذكورة بالفعل بناء في المغايرة لكل واحدة من المقدمتين فليتأمل وكذا ما قيل من ان النتيجة ونقيضها ليسا بمذكورين في الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس بقضية قوله والاشكال اربعة لان الوسط اه نقل الامام عن ارسطو ان الاوسط ان كان محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث فقال ناصروا كلامه ان الشكل الرابع هو الشكل الاول بعينه قدم فيه الكبرى لكونها اتم لانها اقوى المقدمتين في اقتضاء الانتاج وذلك ظن فاسد لان الاشكال يتعين باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها ذا لم يتعينا لم يتعين الاصغر والاكبر فلم يتعين الصغرى والكبرى فلم يعلم ان الاوسط محمول في الصغرى موضوع في الكبرى او بالعكس او محمول فيهما او موضوع فيهما فالشكل الرابع انما يكون شكلا اولا لو كان نتيجة نتيجة وليس كذلك مثلا اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا واذا قلنا كل ب ا وكل ج ب لا ينتج بعض ا ج وهو عكس نتيجة الاول قوله فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحد من الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول اه ويمكن ان يقال سقط بمقتضى الشرط الاول ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من الموجبتين صغرى مع كل واحدة من الموجبتين كبرى وكل واحدة من السالبتين صغرى مع السالبتين كبرى و بمقتضى الشرط الثاني سقط اربعة اضرب وهي الصغرى الموجبة الكلية او الجزئية مع السالبة الجزئية الكبرى والصغرى السالبة الكلية او الجزئية مع الموجبة الجزئية الكبرى قوله والشكل الرابع شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئي اه فيه تأمل لان المفهوم منه ان شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه السلب والجزئي فيجوز ان يكون مقدمتاه سالبتين او جزئيتين وليس كذلك ويمكن توجيهه بانه اراد ان لا يجتمع فيه خستان اي الخستان والجزئيتان كما هو قوله سواء كانتا من جنس واحد فقوله السلب والجزئي بيان الجنس الخسة فتأمل قوله في الكتب المنطقية اه فاقتصرنا غاية الاقتصار واوردنا من البحر قطرة لا استقصاء في الفصل الثالث اعتمادا على التفاصيل والتفتيشات المذكورة فيها قوله البحث الثالث في مواد الحجج اه قيل لو قدم البحث عن المواد على البحث عن الصور لكان انسب وفيه ان المعتد به هو بحث الصورة وان البحث عن مادة الحجج

من حيث انها

من حيث انها مادة لا مساغ من البحث عنه قوله او نقلية اعلم ان المراد بالنقلي المركب من العقلي والنقلي كما يتبادر ذلك من قوله بان يكون للسماع مدخل فيها فالاوجه ان يقرر السؤال بان الحصر ممنوع لانه يجوز ان يكون الحجة نقلية محضة وسياق الكلام آه على وفق ذلك فكانه نظر الى جانب اللفظ فافهم قوله اللهم الا ان يراد بالنقل المحض ما يكون مقدماته اي مقدماته القريبة والا فلا بد ان يكون بعض مقدماته البعيدة عقلية قوله والمبادي اليقينية اي القطعية الضرورية التي هي المبادي الاول وهي ستة وجه الضبط ان القضايا ان كان تصور اطرافها كافيا في الحكم فهي الاوليات وان لم يكن فلا بد في الحكم من امر يعين عليه وهو اما منضم الى العقل او الى الحقيقة او البعض فالاول الثاني هو ذات لا يخبر جهة الى الاحساس والثاني لانه اما ان يكون ذلك المنضم لازما فالفطريات او غير لازم وهو ان كان حصوله بسهولة فهو الحدسيات والا فليست من الضروريات بل من النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات كذا في شرح الاشارات لا يقال قد صرح فيه ايضا بان الحدسيات كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي فلم لم يجعلها مندرجة في القسم الثالث بل في الثاني لانا نقول الاعتماد في الحدسيات على القياس الخفي فلم يندرج فيه اشعار بذلك قوله وقيل الفرق بين الحدس والتجربة آه وفيه نظر وهو ان الاحكام النجومية تجربيات لا يتوقف على فعل يفعله الانسان والفرق الصحيح ما ذكره الحكيم المحقق في شرح الاشارات من ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين ولهذا كان القياس المقارن للمجربات قياسا واحدا هو انه لو لم يكن بسبب لم يكن دائما ولا اكثريا والقياس المقارن للحدسيات اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها قوله يفيد العلم اي اليقين الكامل واما افادة الظن فهي متفق عليها قوله انكروه مطلقا وقالوا طريق العلم هو الحس لا غير قوله وجمع من المهندسين انكروه في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا على ما هو مقتضى بعض ادلتهم كي يستطيع عليه داخبر نهم بالافادة في الهندسيات والحسابيات لكونها متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط يؤيد ذلك قوله المستجمع للشرائط اي المشتمل على شرائطه بحسب الصورة والمادة قوله واما في التصديقات مطلقا آه وانما خص البيان بافادة النظر الواقع في التصديقات لكونه مقصدا اقصى ومطلبا اعلى

فالمتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما يشعر به بعض الاحتجاجات الآتية والاجوبة
عنها ولان افادة ذلك مع انتجه بخلاف النظر الواقع في التصورات واما ما ذكره الشارح
اما في التصورات فلما مر من الاقوال الشارحة فليتامل بني **قوله** احتجت السمنية لما كان مدعاهم
سالبة كلية وهي لا شيء من النظر بمفيد للعلم والمهندسون لا يقولون بها لم يكن ابد دليل
والحد مشترك بين او لئك المنكرين باسرهم فافرد المصراد لتهم عن ادلتهم **قوله** لا يجوز ان يكون
ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه نقض ذلك باحكام الحس فانها ضرورية وقد يتفق عندهم
بعد ظهور الغلط فيها فليتامل **قوله** ولا نظريا والا يلزم التسلسل وذلك ان النظر الاول كقولك
العالم متغير وكل متغير حادث لا يفيد الا نفس الاعتقاد بان العالم حادث واما ان هذا الاعتقاد
علم فهو قضية اخرى متغايرة للنتيجة محتاجة الى نظر آخر يفيدها فينتقل الكلام ح بان يقال العلم بان الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر الآخر علم نظري فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا فيلزم التسلسل
لا يقال اللازم من هذا الدليل وهو ان لا يحصل العلم بكون الحاصل عقيب النظر علما ليس بباطل و
المط هو عدم كون الحاصل عقيبه علما في نفسه ليس بلازم لانا نقول لخصم يدعي كون ذلك الاعتقاد
علما وكونه كذلك معلوما فالخصم ابطل الثاني وابطاله يحتمل ابطال الاول وقد يقال ذلك مبني
على لزوم البين ولو بالمعنى الاعم فافهم **قوله** ولعل المص اراد هذا بان يحمل على حذف المضاف
اي علمية العلم الحاصل عقيب النظر الى كان ضروريا **قوله** والوجه الثاني ان المط ان كان معلوما
آه ان اراد بالمعلوم المعلوم من جميع الوجوه وبغير المعلوم ما لم يعلم بوجه فعدم الحصر ظاهر وان اراد
بالمعلوم المعلوم من وجه وبغير المعلوم ما ذكره فلا يصح قوله اذا حصل كيف يعرف المط قلت مثل **قوله**
الوجه الثالث ان الذهن لا يقوي آه هذا منقوض بافادة النظر للظن مع انها متفق عليها **قوله**
لا للضروري بهذا المعنى وفيه تامل لان لازم الحق حق مطلقا فلا وجه لقوله فان انتفاء ظهور الخطاء
قوله واما ثانيا فلا نسلم آه والحق ان يوجه كلام المص على ما ذكره الامام كما وجهناه وح لا فائدة فيما
ذكره الشارح من التطويلات واما قوله والعلم باستلزام المقدمتين ففيه اشارة الى رد السؤال
المورد بالقياس الى كون النظر مستلزما للعلم وتقريره انه لو كان مفيدا للعلم لكان العلم بافادته
له اما ضروريا واما نظريا اه ولما كان مآل كون الفكر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما

واحدا

واحدا وكانت الشبهة الموردة على الثاني في قوة الشبهة الموردة على الاول لم يفصل المص
ذلك وكانه رمز ايضا الى ابطال مذهب الخصم بعد تزييف دليله السابق **قوله** والعلم بالهيئة
الحاصلة وفيه تامل **قوله** فهذه علم ضروري قال الفاضل المحشي فيحصل هناك مقدمتان يقينيتان
احديهما ان هذه النتيجة صفة لازمة للمقدمتين الحقيقيتين والاخرى ان كل ما هو لازم
الحق فهو حق وعلم فينتجان ان هذه النتيجة حق وعلم وهو المط ثم العلم بان اللازم من هذا
النظر علم ضروري ولا يحتاج الى نظر آخر فلا تسلسل فكانه اراد بقوله ان هذه النتيجة صفة لازمة
انها ثابتة لازمة لها والا فلا يخفى انه مصادرة وقوله ثم العلم اشارة الى ان اختيار كونه نظريا
حاصلا من المقدمتين الذين لا يبتنيان غير مستقل في الجواب بل لا بد من اختيار الضرورية في الرتبة
الثانية وما بعدها لئلا يلزم التسلسل فح لا وجه لما ذكره الشارح من ان الامام اختار الشق
الثاني وهو انه نظري لان هذا اه وانما يكون موجها لو اختار انه نظري وقال لا تسلسل لان النظر
الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لكنه محل نظر **قوله** وتقابلهما بان يقول
التصديق الذي هو لازم النظر آه وزبدته ان طرفي الشرطية قضيتان بالنوع وليس في شيء
منهما حكم بالفعل فيجوز استحضارهما معا بخلاف مقدمتي النظر حيث اشتمل كل منهما على
الحكم بالفعل والحكم في احديهما لا يمكن ان يحصل مع الحكم في الاخرى دفعة واحدة واما الثاني
فالظاهر انه قد بني الكلام على فعلية الحكم فالصواب انه اداد فتامل **قوله** وكذا المقدمتان و
ونحيت مشهور **قوله** والاسباب المعدة لا يجب اجتماعها فيكفي في الانتاج حصول احدى
المقدمتين عقيب الاخرى اذ بذلك يتحقق الفكر المعد لحصول النتيجة فامتناع اجتماع النوع
لا يضرنا **قوله** فلان العلم نسبة الى ذات الله تع فيه قصور حيث لا يدل على امتناع
حصول العلم في ذاته تعالى وصفاته وافعاله كما هو مدعاهم ويمكن توجيهه فتدبر ثم ان
الظاهر انهم لو تمموا ان التصديق اليقيني لا بد فيه من تصور بالكنه بخلاف التصديق
الظني لئلا يرد عليهم الظن المتفرع على التصور ثم الفرق بين اليقيني والظني باطل **قوله**
واقربها اليه اي اقرب الاشياء بحسب الاتصال وكمال المناسبة والا انا بان يكون متعلقا للتصور
فلا يرد النقوا بان الاقربية بحسب المعلومية ممنوعة والاقربية بحسب الاتصال والوجود غير مفيد

قوله ولم يكن النظر مفيدا للعلم بها اي من حيث تصورها بحقيقتها ومن حيث التصديق باحوالها واما التصديق بوجودها فبديهي لا نزاع فيه قوله وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة نورانية وفي المواقف ان هذا هو مذهب النظام فتدبر قوله جزء لا يتجزى في القلب قد يستدل عليه بانها جوهر لظهور قيامها بذاتها وبغير منقسم لتعلقه البسيط وكونه مجردا لامتناع المجرد مطلقا عند المتكلمين قوله واذا كان حال الانسان مع اظهر الاشياء والمقصود التنبيه بحال الادنى على حال الاعلى فلا يرد ان التمسك بالقياس الفقهي لا يفيد في العقليات قوله وذات الله تعالى كذلك اي متصور باعتبار ما آه على ان امتناع تصوره بحقيقته ممنوعة قوله اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه آه هذا الكلام ماخوذ من عبارة المحقق في شرح الاشارات وهي ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا جل ان يكون من انقلاب شديد والتباس عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة الى هنا عبارته فالضمير في قوله في ماخذه راجع الى العلم الالهي المذكور بحسب المعنى وكذا في قوله في مباحثه وغرضه ان العلم الالهي عسر باعتبار المبادي والمسائل قوله الاول ان النظر الصحيح آه قد تبين افادة النظر الصحيح للعلم وكيفية الافادة متفرعة عليها فالنوع الاول لما كان باحثا عن كيفية الافادة جعله فرعا وبيان تفرعه النوعين الاخرين ايضا لا يخفى قوله عقيب النظر الصحيح بطريق العادة اي الاعداد وفيضان النتيجة بطريق العادة هكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام وهذا ابنا على اصله الصحيح وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى القادر المختار سبحانه وتعالى ابتداء قوله بعد الذهن تفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب هذا مبني على اصلهم الفاسد وهو ان المبدا الفياض موجب بالذات والفيض منه يتوقف على الاستعداد التام فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من المبدا الفياض لوجود الحادث بطريق الوجوب قوله وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام اعلم ان المذكور في كتب المعول عليها ان مذهب الامام هو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح لازم واجب عقلا سواء فرضت هناك عادة اولا وما نقل عن امام الحرمين والقاضي ابي بكر من ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب ان حمل

علا ظاهره

علا ظاهره يكون مذهب الامام وان حمل الوجوب على الوجوب العادي فهو مذهب الشيخ الاشعري ومذهب الامام لا ينافي كون الباري قادرا مختارا ولكن ينافي قيد الابتداء فهو مغاير لمذهب الشيخ الاشعري والحكماء ثم كيف يستدل الامام على بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته وقد استدل به عليه فليتأمل فان هذا المقام من مزال الاقدام قوله قالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن هذا ايضا مبني على اصلهم الباطل وهو ان العبد موجد لافعاله وهي صادرة عنه اما بالمباشرة ان كان صدورها بلا توسط فعل آخر واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فالنظر عندهم فعل اختياري صادر بالمباشرة والعلم الحاصل عقيب النظر فعل واقع بالتوليد قوله ومعنى التوليد ان توجب وجود شيء وجود شيء آخر والعبارة المشهورة هي ان توجب فعل الفاعل فعلا آخر فكان المص عدل عنها لئلا يرد المناقشة بان العلم ليس بفعل بل النظر ايضا كذلك على اكثر معانيه فليتأمل قوله قالوا الفعل الصادر عن الفاعل بلا واسطة هو المباشرة فيه مسامحة ظاهرة قوله ويجوز ان الامر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار هذا ليس بشيء لان الاشعري يجوز ذلك ويقول يجوز ان لا يقع بان لا يتعلق الاختيار والقدرة فليتفهم قوله سواء فرضت هناك عادة اولا وفيه ان استلزام نفس العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجة ممنوع بل يجوز ان يكون العادة مستمرة على ايجاد العلم بالنتيجة لهما وفرض عدم العادة لا يستلزم عدمها في نفس الامر وادعاؤها الضرورة ممنوع قوله زعم الشيخ كان استناد الزعم الى الشيخ عن شان الامام قوله واحتج عليهم بقولكم انها مقدمة اخرى قال الفاضل المحشي بحقيقته ان الاندراج ملحوظ من حيث انه حالة بينهما لا على انه قضية في نفسه يحتاج الى اعتبار انضمامها الى احديهما ولا يلزم التسلسل وتوضيح المقام ان ملاحظة الاندراج اما من قبيل التصور فعدم لزوم التسلسل ح ظاهر واما من قبيل التصديق كما هو الظاهر اي تصديق يكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط والاندراج ح يكون مقدمة اخرى الا انها حاصلة من صورة القياس ومعتبرة في حصول ترتيب المقدمتين الا انها مقدمة اخرى اعتبر ترتيبها والتيامها مع الاولين فافهم قوله هل يمكن حصوله بدون هذا العلم فيه كلام قال الفاضل المحشي ان اراد ان العلم بالمقدمتين

مطلقا اعم من ان يكون مرتباتين اولا يكن فهذا مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل وان
اراد ان العلم بتمام تبيين ما لظاهر ان ذلك في الشكل الاول غير ممكن بخلاف باقي
الاشكال وفيه تامل لان البليد المتناهي ربما يرتبهما على هيئة الشكل الاول ومع ذلك
يغفل عن لزوم النتيجة لعدم تفطنه الاندراج قال صاحب المواقف اولى الحق ان اراد ابن سينا
اجتماع المقدمتين معا في الذهن فمسلم وان اراد امرا آخر وراءه فممنوع وفيه بحث اما اولا فلما
عرفت آنفا واما ثانيا فلانه مع منع الاحتياج بعد الترتيب الى امر آخر والاحتياج ظاهر في غير
الشكل الاول وتعليل قوله فيه بانه لا حاجة لنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى
امر آخر لا يطابق الممنوع اللهم الا ان يقال الغرض منع الاحتياج الكلي او يصار الى ان الكل
يرجع الى الشكل الاول فتدبر واعلم ان قول الامام واما حديث التفطن فذلك انما يكون ان يوافق
ما ذكره المواقف قال الفاضل المحشي ثم ان الشيخ بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من المعلومات
الى المجهولات وان ذلك الانتقال لا بد من ترتيب وهيئة في تلك المعلومات فلا سبيل الى ادراك
المجهول الا من قبل حاصل معلوم والسبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن
للجهة التي صار لاجلها مؤديا الى المطلوب الا بالانتقال كيف قال بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من المعلو
الى المجهولات ان الفكر عند الشيخ عبارة عن مجموع الحركة جميعا لانا نقول قد عرف الشيخ في الاشارات
الحركتين جميعا بالحركة الثانية التي هي اشهر قال الشارح المحقق يريد بالحاصل المعلوم
مبادي ذلك المطلوب ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لان حصول المبادي
وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان
البكر لا يحبل وان هذا مثلا بكر ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة
في علمه هذا كلامه فقد اعتبر مع المقدمتين الترتيب والهيئة لا ملاحظتهما فاستدل على عدم كفاية
حصول المبادي وحدها اي بلا ترتيب معتبر بينهما لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا بالواجب
قبولها اي القضايا الضرورية عالما بجميع العلوم والعالم ببعض الضروريات عالما بالنظريات
المستندة اليه بالذات او بالواسطة لا يقال لا نم ان لم يعتبر ملاحظة الترتيب والهيئة بل صرح
بان المراد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة لانا نقول اراد بملاحظة الترتيب الملاحظة

المحصوصة

١٤

المحصوصة المتقضية الى الترتيب يعني ان ملاحظة الترتيب ملاحظة مادية على وجه يؤدي الى تحصيله
ولهذا اضيف الملاحظة الى الترتيب فبطل ما في شرح المقاصد من ان المتنازع فيه في هذا المقام
هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة
مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين وقد خطر ببالي ههنا لو هو
ان اللازم كما ذكرناه انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة فلا يجب العلم بهما و
الامام الرازي بل كل احد لا ينكر ذلك فلا نزاع بحسب الحقيقة الا ان يدعى انه لا بد من ملاحظة
الترتيب والهيئة وملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة فكون ذلك الكر في هذا المقام قوله
لما تفاوت الاشكال الاربعة في جلاء الانتاج وخفائه ورد ذلك بان الاشكال مختلفة اما
في المقدمات واما في النتائج واما فيهما معا فلم لا يجوز تفاوت الاشكال بجلائها وخفائها لاختلاف
الملزومات او اختلاف اللوازم او اختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا و
لا يكون بين احدهما وبين امر آخر وبين امرين آخرين بينا قوله النوع الثالث اعلم ان من
قال ان حصول العلم عقيب النظر عادي لم يقل بان النظر الفاسد يستلزم الجهل اذ يجوز عنده ان
يحصل بعد النظر الفاسد العلم واما القائلون باستلزام النظر الصحيح العلم فقد اختلفوا في استلزام
النظر الفاسد الجهل والمذاهب ثلثة الاول هو المشهور وعليه الجمهور هو ان النظر الفاسد
لا يستلزم الجهل وهو حق اما عند فساد الترتيب فظاهر بل ينبغي لعاقل ان يقول باستلزام النظر
الفاسد شيئا واما عند فساد المادة فقط فلان قولنا مثلا العالم قديم وكل قديم حادث يفيد ان
ان العالم حادث وهو حق وزيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيد جسم وهو نتيجة حقة وذلك لان
اللازم من الكاذب قد يكون صادقا والقول بان النتيجة في المثال الاخير مثلا هي ان زيدا جسم حماري
ليس بشيء والثاني ان النظر الفاسد بحسب المادة او بحسب الصورة او بحسبهما جميعا يستلزم الجهل وهو
اختيار الامام الرازي وقد عرفت بطلانه والثالث ان الفساد ان كان من جهة المادة فقط
استلزمه والا فلا وقد عرفت ما فيه والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق
والفاسد مادة قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما يرشد اليه دليل حيث قال ان
كل من اعتقد ان العالم قديم له ادعاء في افادة النظر الصحيح المهملة ومراد الجمهور رفع الايجاب الكلي

بكونه صفة للموجود انه صفة للموجود في الجملة اي في بعض المواضع اي صفة قائمة بحسب الماهية بالموجود وان
لم يكن جميع اشخاصها قائمة به وبان المراد من الموجود ما من شانه الوجود ويكون بعض افراده موجودا فتدبر في هذا المقام
وفي الجواب الذي ذكره الشارح وقيل صفات الاجناس مقومات للذات غير متحققة بطريق التبعية فلا يكون
صفة وهذا اضبط قوله وان لم يكن ثابتا في الاعيان فهو المعدوم اي المعدوم الثابت وهو المعدوم الممكن معلوميته
وانما قلنا ذلك لئلا يلزم تقسيم الشيء قسيما منه او كون القسم اعم من المقسم من وجه فتامل قوله قد جعلوا مورد القسمة
ما يصح ان يعلم اه ولعلهم انما جعلوا مورد القسمة ذلك دون المعلوم لئلا يتوهم كون المقسم اخص مطلقا من القسم
لان المعلوم بالفعل هو الموجود الذهني الا انه لا مشاحة في كون الاعم بحسب الذات اخص باعتبار الوصف العارض قوله فلو جعل
مورد القسمة المعلوم اقول اي لو جعل المورد المعلوم بالفعل كما هو الظاهر من كلامه يخرج من القسمة ما يصح ان يعلم و
لا يكون معلوما بالفعل والاشبه في هذه الملازمة وليس كلامه الا من جعل مورد القسمة المعلوم يخرج الخ والحكم
فمعنى كلامه يخرج بحسب اللفظ يحتاج الى التاويل وهذا كاف في بيان سبب عدم قولهم فلا او به لما ذكره الفاضل المحشي من انه
من جعل مورد القسمة المعلوم لعل مراده من شانه ان يعلم فلا فرق الا انه يقال ليس غرضه رد على الشارح بل تاويل
بحيث لا يرد شيء على من جعل مورد القسمة المعلوم وفيه ما فيه وما قيل لو جعل المعلوم بالفعل لم يلزم شيء لحصول جميع المفهومات
في علم الله تعالى وفي علم المجردات فلا يوجد ما لا يكون معلوما بالفعل حتى يخرج من القسمة فلا يناسب المقام فليتامل قوله لانه لو كان
لتحقق في خارج الذهن الخ والاولى بان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصليا يحصل الاثار ومظهر الاحكام و
هو الموجود الخارجي والا هو الموجود الذهني قوله فهو الواجب لذاته وبهذا احترز عن الواجب بالغير واما تقييد
الممكن بذلك فليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هذا للموافقة والاظهار لكون الامكان مقتضى الذات
كالوجوب قوله واحترز بقوله تقوم ما حل فيه عن الهيولى فالمحل اعم مطلقا من الموضوع والهيولى والحال ايضا اعم من قيام
العرض بالعرض وان جوز فبين العرض والحال عموم من وجه ولا يخفى عليك سائر النسب فتامل قوله البحث الاول في
تصور الوجود قيل تصور الوجود كسبي وقيل لا يتصور اصلا والمختار انه بديهي والوجود اما بتنبيه كما في عبارة الشارح
او استدلالية كما يشعر كلام المعترض من تقرير السؤال والجواب في الوجه الثاني قوله الاول ان الوجود جزء وجودي او وتقريره
ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والمطلق جزء من المقيد وتصور وجودي
بديهي لا يتوقف على الكسب اصلا فان من لم يمارس الكسب اصلا يتصور وجوده قطعا فيكون تصور الوجود
المطلق بديهيا لان جزء المتصور بالبديهة انما اختار الشيخ الاول قوله لم يحتج الى دليل لانه اذا علم

اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي قلت ان اريد انه اذا علم انه بديهي
مطلقا علم اجمالا ان العلم باجزائه بديهي فمسلم لكنه لا يفيد ولا يصح قوله فعلم ان العلم بالوجود
فلم يحتج الى اثبات العلم بالوجود الى دليل وان اريد انه اذا علم انه بديهي مطلقا علم تفصيلا
ان العلم باجزائه بديهي فلا نم ذلك فانا نعلم حصول هذا التصديق لمن لا يقدر على الكسب اصلا
بداهته مع عدم توجه عقولنا الى كل من اجزائه على التفصيل فضلا عن ان يعلم بداهة كل منها
قلنا اما فان هذا مقام تحير فيه اقوام قوله وايضا للقائل ان يقول ان السابق على التصديق
البديهي اه قيل للمستدل الامام فلا يتوجه عليه هذا المنع لان التصديق عنده لما كان عبارة
عن مجموع الامور الاربعة فانما يكون بديهيا اذا كان كل واحد من اجزائه بديهيا وقد قال
بعض المحققين ومن هنا تراه في كتبه الحكمية يستدل ببداهة التصديق على بداهة التصور الكلي
الا ان يقال الاختلاف في تفسير التصديق البديهي فرع الاختلاف في ماهية التصديق فكان
الشارح منع ضمنا كون التصديق عبارة عن المجموع فمنع ما بنى عليه قوله لانا نتصور الوجود
اي نتصوره بالكنه كما هو المتنازع فيه الا انه قد ترك ذلك وانما تعرض لكونه متصورا
ليندفع اعتراض بعض الشارحين كما سيقرره قوله ولا شيء اعرف من الوجود وفيه
بحث وهو ان من لا يسلم بداهته كيف يسلم كونه اعرف الاشياء ولو ثبت ذلك لتم المقصود
ولم يحتج الى باقي المقدمات قوله فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء وقد ذكر بانه
يجوز ان يكون لبعض الرسوم خصوصية يفيد بها تصور كنه حقيقة المرسوم وقد صرح به الشيخ
ابن سينا واما قولهم الرسم لا يفيد الكنه فمعناه لا يجب افادته الكنه لا انه لا يفيده اصلا وقد
يستدل على امتناع اكتساب الوجود بالرسم بانه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم
وهو اخص من مطلق الوجود فيلزم الدور ولا يخفى ما فيه قوله وعلى الوجه الذي قررنا اندفع
الاعتراض والظاهر ان مراد المعترض انه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته بالكنه
لجواز ان يمتنع تصوره بكنه الحقيقة والا فلا نزاع في كونه متصورا بوجه ما فلا يندفع ذلك
الاعتراض الا ببيان تصوره بالكنه فان قلت نعم لو قيل انها صحيح ممن يعرف بان الوجود
متصور بالكنه ويدعي كونه كسبيا لا اندفاع الاعتراض عن اصله قوله وانما يلزم ان يكون الوجود

جزء النقيض ويرد هذا السؤال على الشق الاخير وتقريره انا لا نم ان جزء الوجود اذا كان معدوما
يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا وانما يلزم ان يكون العدم جزءا من الوجود اذا كان اتحاد
العدم مع المعدوم بالجزئية وهو ممنوع فان المعدوم اه قوله لا يقال ح يلزم ان يكون
ما فرض جزءا للوجود موجودا اي يلزم ان يكون الكل عارضا للجزء قائما به كسائر الاعراض
القائمة بمحالها فما ذكره الشارح لا يدفعه بل الجواب ان الوجود العارض للموجود وهو
الوجود الخاص فعلى تقدير ان يكون جزء الوجود الملزوم يلزم ان يكون جزؤه الذي هو الموجود
موجودا بوجوده الذي يصدق عليه الوجود صدقا عرضيا ولا استحالة في ذلك بل لا استحالة في
كون جزء الوجود الوجود الخاص فليتأمل هذا ما تيسر لي من الكلام في هذا المقام قوله لما فرغ
من المبحث الاول في تصور الوجود اه لا خفاء في ان النزاع في كون الوجود بديهيا او كسبيا متفرع
على كونه مفهوما واحدا مشتركا الا انه لما كان من شان تصور الشيء ان يتقدم على سائر احواله
قدم البحث في تصوره على البحث في اشتراكه قوله مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات
وقد نقل عن الكشي واتباعه مذهب ثالث وهو ان الوجود مشترك معنى بين الممكنات
ولفظا بين الواجب والممكن وهذا سخيف جدا قوله عند جمهور المحققين من الحكماء
والمتكلمين غير ابي الحسن البصري من المعتزلة واتباعه الاشاعرة مشكك عند الحكماء متواطئ
عند المتكلمين قوله احدهما التقدير اه اذ لو لم يكن الوجود مشتركا اه وتحريره ان الوجود
لو لم يكن مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده في كون الشيء واجبا
وجوهرا او عرضا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الوجود لو لم يكن مشتركا بين الجميع
لكان مختصا بالبعض ذاتيا كان او عرضيا فيلزم من التردد في ذلك البعض التردد في الوجود واما
بطلان اللازم فلانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له علة فاعلية موجودة والتردد في خصوصية
تلك العلة من كونها واجبة او ممكنة الى غير ذلك من الخصوصيات لم يكن موجبا لزوال الجزم المتعلق
بوجود تلك العلة وكذا اذا اعتقدنا كون تلك العلة ممكنة ثم تبين لنا انها واجبة فقد تبدل
الاعتقاد كونها ممكنة الى اعتقاد كونها واجبة فبالضرورة يكون الامر المجزوم به الباقي المستمر
مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الجميع فما ذكره الفاضل المحشي من ان

١٧

لمانع ان يمنع بطلان اللازم قوله ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا مع اختصاص الوجود في جميع الاحوال
ثم فان من يعتقد ان الوجود نفس الماهية كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال فضلا عن
الانصاف ومن قال ان الوجود المعتقد الوجود الواجبي فهو برئ من الخصوصيات وان كان الوجود
فهو غير الماهية ولا يلزم من زوال الاعتقاد باحد المتغايرين زواله بالاخر فقد خبط خبط عشواء
نعم هذا مبني على ان يكون اختصاص الوجود بالبعض عند التردد في ذلك البعض معلوما فيصير لا يغلط
قيل لو صح هذا الدليل يلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره وذلك لجواز ان
يعتقد لوجود علة شيء ونتردد في انها نفس الوجود او غيره او يعتقد انها نفس الوجود ثم يزول
ذلك الاعتقاد الى اعتقاد شيء آخر فقد وقع الوجود من الخصوصيات المتردد فيها او من المعتقد
الى المبدل له فلا بد ان يكون الوجود مشتركا بينه وبين غيره ورد بان ذلك التردد انما يصح
اذا جوز كون الوجود موجودا خارجيا وبان الملازمة ممنوعة بل اللازم اشتراك الوجود
بين نفسه وغيره وهو كذلك وبان بطلان اللازم ثم لان الوجود موجود هو عينه فلا يلزم في اللازم
ان يكون للوجود وجود آخر مغاير له بالاعتبار وينقطع التسلسل بانقطاعه دفعه تامل قوله
انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن وكذا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر
ووجود العرض قوله اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن والحق ان الواجب يكون مورد القسمة مشتركا
بين جميع اقسامه سواء اعتبر انقسامه اليها ابتداء او لا ضرورة ان قسم الشيء بعض ما يصدق عليه فالممكن الذي
وقع قسما من العالم هو الممكن العالم وقولنا الحيوان اما ابيض او غيره تقسيم للحيوان الابيض وغيره
لا الى مطلق الابيض وجعل الابيض المطلق قسما منه من قبيل المسامحات الناشئة من جانب اللفظ
وقول بعض الافاضل الموضوع لا يعتبر في مفهوم المحمول والا لكانت الموجبة الكلية منعكسة كنفسها قطعا ممنوع
فليفهم قوله والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام يرشد اليه قوله في الاحتجاج والموجود
الممكن الى الجوهر والعرض فقد بد قوله وقد يجاب بان ما ذكره ذلك القائل لا يضرنا لان الغرض مجرد
الاشتراك بين الواجب والممكن ردا على الشيخ او بانه لا قائل بالاشتراك بينهما وعدمه بين سائر الممكنات
قوله واعترض على هذين الوجهين وبانه اما على الوجهين وبانه اما على الوجه الاول فهو انا
اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى البعض فقد زال اعتقاد الوجود والثاني

ع هذا جواب عما يقال بانه قد قيل لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام اه

المزوم به مومعنى من معاني لفظ الوجود لا مفهومه الكلي وأما في الوجود آه فهو ان التقسيم لبيان معاني اللفظ
المشترك كما في تقسيم العين الى الباصرة والفوارة وقد تنقض هذا الوجهان بالماهية والتشخص ويدفع بانهما
يدلان على اشتراك الوجود سواء كان افراد او معانيا له في الحقيقة او لا مفهوم الماهية والتشخص ايضا مشترك
بين الماهية المخصوصة والتشخصات الجزئية نعم لو ادعى تمام الوجهين لورد النقض بهما لكن هذين
الوجهين لا يدلان على ذلك هذا وليس تنقيف اي على زعم المص قوله تعدد ان مفهوم السلب واحد
اذ لا تمايز في السلوب والتعدد لا يتصور بلا تمايز فيجب الاتحاد وفي شرح المقاصد وهذا لا يتوقف
على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر وان يكون متصفا بالعدم على آخر
أقول قولهم لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لبطل الحصر العقلي في قوة قولهم لو كان للوجود مفهوم
مشترك لتم الحصر فما سندوا ببطلان الحصر العقلي الى عدم اتحاد مفهوم الوجود اذ الغرض بيان وحدته
حتى لو كان واحدا لتم الحصر وهذا يتوقف على التعرض لاتحاد مفهوم العدم وفيه ايضا مفهوم العدم واحد
فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود على آخر واللازم باطل قطعا
هذا كلامه ولا يخفى ما فيه قوله جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل
بوجود آخر فيستدل عليه بكون الشيء موجودا بوجود غيره فلا يبطل الحصر العقلي ورد بان
معنى الكلام جاز عند العقل ان يكون الشيء متصفا بالوجود على آخر فيفتقر الى ابطاله وذكرنا
يهدم الحصر العقلي لان معناه لو قطع النظر عن الغير لجزم العقل بالانحصار وههنا ليس كذلك
فبطل الحصر العقلي قوله ومنع بانا لا نم ان مفهوم السلب واحد بل هو ان السلوب والعدم
وان لم يكن متمايزة بحسب الذات لكنهما متباينة بحسب الاضافة فاذا كان ايجاب له سلب يقابله ولم يسلم
ان السلب مفهوم واحد مطلقا لزم منه كون الوجود مفهوما واحدا اذ لو كان الوجود مفهوما واحدا
او لو كان الوجود مفهوما متعددا لتعدد العدم لانه رفع الوجود المتعدد ورفع المتعدد
متعدد لكن السلب واحد مع فلا عبرة الى النقض لبطلان الحصر العقلي اللهم الا ان يقال
لو لم يكن الوجود واحدا على تقدير وحدة العدم لزم بطلان الحصر العقلي كما لزم تعدد العدم فيجوز
ان يقرر الدليل على اي وجه يراد قوله لكن السلوب مشاركة في مطلق السلب قال الفاضل
اللطيفي اجيب بان القائل باشتراك الوجود لفظا لم الاشتراك بين السلوب في مطلق السلب معنى

بل بي

بل بين شاركه عنده في لفظ السلب ايضا يعني ان ما ذكره الشارح بعينه يجري في الوجود فهو لا يسلم
الاشتراك فيه معنى كيف يسلم اشتراك السلوب في مطلق السلب بحسب المعنى وفيه ما فيه قوله
ومن ثمه توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فبعد ما اجاب الشارح بان
المنع ساقط نبه على ان ما يتفرع عليه باطل قطعا قوله فقد اخطأ قال الفاضل المحشي
لا خطاء ههنا اذ لا واسطة بين النقيضين قطعا فالشيء اما ان يكون موجودا بوجود الخاص او لا يكون
موجودا به والعقل جازم بالانحصار نظرا الى التقسيم نفسه وتوهم الشارح انما نشأ من جهة اللفظ و
وتوجيهه ان عدم جزم العقل بالانحصار فطلبه قسما آخر انما يكون اذا نظر الى ظاهر قولنا الشيء اما ان
يكون موجودا بوجود الخاص او لا يكون موجودا بذكر الوجود الخاص وقد اشار الى ذكر المعنى بقوله او لا
موجودا به فيجزم العقل بالانحصار ولا يطلب قسما آخر كيف وهذا لتردد بين النفي والاثبات
لجزم العقل بالانحصار فيه بديهة كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي
قوله وكون الوجود معنى مشتركا بديهي قال بعض الفضلاء هذه القضية ضرورية لا حاجة فيها الى
دليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد والبياض من الشركة
في الكون في الاعيان ما ليس بين المعدوم والمعدوم كالسواد والعنقاء وليس هو الشركة بحسب الحكم
لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها قوله فان كونه زائدا على الماهيات متفرع على الاشتراك
هذا ايراد على ان المط كون الوجود المطلق زائدا على الماهيات كما يفيده بعض الوجوه التي ذكرها المص ولكن
معنى فعلم بان الوجود المطلق زائد في الواجب فتامل قوله ظاهر الشيخ الى ظني الاشتراك مطلق
وذهب صاحب الصحائف الى ان منشأ الاختلاف في كون الوجود مشتركا او زائدا هو اطلاق لفظ
الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه مشترك او زائد اراد به الكون ومن
ذهب الى انه غير مشترك او غير زائد اراد به الذات فعند تحرير البحث يرتفع الاختلاف ورد
ذلك بان الظاهر ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون لا الذات وان كانت مجعولة وبان
مفهوم الذات ايضا مشترك بين الذوات وزائد عليها قوله فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها
لم يشك في وجودها الخارجي والذهني لا يشتبه ان الدليل قياس استثنائي يستدل برفع تاليه على ثبوت
مقدمه وتلخيصه كما هو المفهوم من بيان الشارح ان الوجود لو كان عين الماهية او جزءها لما وقع

الشك

في ثبوته للماهية ضرورة ان ثبوت الشيء او جزئه له بين لكن الشك واقع اذ لا يقدح في ثبوت الوجود
العيني او الذهني للماهية عند تصورها فلا بد على ما اورده الفاضل الارموي من ان حاصله انا ندرك
الماهية تصورا ولا ندرك وجودها تصديقا فلا يتكرر الوسط فلا ينتج على انه قد قرر بعض المحققين هذا الدليل
على صورة الاقتراني وهي انا نشك في ثبوت الوجود للماهية ولا شيء من الماهية وجزئها مما نشك في ثبوته
للماهية نعم يرد عليه انه انما لا يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه لا انها اذا لم يكن معقولة
بالكنه جاز ان يكون اجزاؤها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها فلا يلزم من الدليل عدم كون الوجود جزءا
من الماهيات **قوله** لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاتياته اي جزئه فيفيد السلب الذاتي اولا اي المعنى
الاخص وثانيا في المعنى الاعم المتناول للماهية نفسها **قوله** الا بعد تصورها وانه موصوفة به اذ لا يكون
الشيء موصوفا بذاتيه كونه بحيث يحمل عليه بمعنى انه هو هو وكذا اراد بالاتصاف في قوله اتصاف
الشيء بمقومه ذلك المعنى ووجه الحل وانه اراد بالمقوم الذاتي بالمعنى الاعم لكن الحل الذاتي بمعنى الاتصاف
غير متعارف فتدبر **قوله** فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني اه ومنشاؤه عدم التفرقة
بين حصول الشيء بنفسه وبين حصوله بصورته او توهم استلزام الاول للثاني وحاصله ان الدليل
قاصر عن المدعى اي عن افادة زيادة الوجود المطلق **قوله** لكن تصورها غير ذكر الشيء فالمتصور
ذلك لا نصوره وتصوره غير تصور تصوره وغير مستلزم له فتامل **قوله** لجواز ان يكون الماهية التي لم نتصور
يعني ان ما ذكرتم من قبيل الاستدلال بالمثال الجزئي وهو لا يثبت القاعدة الكلية المطلوبة نعم
لو كان المطلوب ابطال مذهب الشيخ الاشعري لم يرد ذلك **قوله** على تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا
قال الفاضل الجلبي اي ان اراد كونه زائدا في الكل فلزومه ممنوع وان اراد في البعض فعلى تقدير لزومه
لا يكون مطابقا للدعوى الكلية بل يريد ان التشكيك لا يلزم منه ان يكون عرضيا في الكل بل اللازم
منه ان لا يكون ذاتيا للبعض في الكل والا لما اختلف فيجوز ان يكون ذاتيا لبعض وعرضيا لبعض آخر
فلا يلزم المطلوب الكلي وقد اشار بقوله فعلى تقدير تسليم لزومه الى ما قيل الخ امتناع الاختلاف
في الماهية والذاتي بالتشكيك نحو لا يلزم كونه عرضيا اصلا **قوله** وجود انها ليست بقابلة للوجود والعدم
لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه او يريد ان الماهية الممكنة قابلة للوجود وجود انها ليست بقابلة
لذلك الوجود للقبول اليها والا يلزم قبول الشيء لنفسه ولو لوحظ معنى آخر حتى لا يلزم قبول الشيء

لنفسه

لنفسه لم يتكرر الوسط فاضمحل ما في الحاشية للفاضل الجلبي وهو وفيه نظر لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود
قبول الشيء لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك
المعنوي على ان ذكر البناء مما لا حاجة اليه في ذكر الجواز لانه لا ينافي الاشتراك المعنوي ولا يناسب
المقام ايضا اذ قد اعترف الشارح في صدر البحث بان كونه زائدا متفرع على الاشتراك فافهم ولعل
هذا وما بعده من الحاقات الناسخ يرشد اليه وجدانه في بعض الشروح من تغيير في العبارة واما
عدم قبول الوجود لنقيضه اي العدم ففيه بحث اذ ليس معنى قبول الماهية الممكنة العدم انها ثابتة في الخارج
وتتصف بالعدم لان الماهية المعدومة لا ثبوت لها عندنا حال العدم بل معنى قبولها العدم انتفاؤها
بالكلية فكذا الوجود يقبل العدم بهذا المعنى بان ينتفي بالكلية لا يقال كيف يتحقق ما ذكرتم من ان القبول
والقبول يقتضي اجتماع القابل مع المقبول لانا نقول بحسب الحقيقة يقتضي اجتماعهما الا ان القبول
بحسب المجاز فليتامل **قوله** والا يلزم اما ان ذات الماهية قيل ذهب قوم الى ان جميع الموجودات
ذات واحدة والتعدد بحسب الاوصاف فقط فلا بد من بيان استحالته اقول لا حاجة الى البيان بل
بديهة العقل شاهدة باستحالته **قوله** او تمايز الوجودات وفيه ان الاشتراك الوجود مطلقا
لا ينافي تخالف الوجودات فلا فساد وفيه قوله اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا قال الفاضل الجلبي قيل لا نم كونه
جنسا وانما يلزم ذلك ان كان محمولا بالمواطاة وهذا المنع لا يجري بطائل فان بجواز كونه جزءا مشتركا
كاف اقول المتبادر من قوله فانما يلزم ذلك الخ انه لو كان محمولا بالمواطاة لزم منه بلا محيص كونه كذلك
كونه جنسا وليس كذلك بل اللازم من كونه محمولا كونه ذاتيا انما يلزم كونه جنسا ان لو كان تمام
المشترك فكان لفظ جنسا وقعت سهوا بدل لفظ ذاتيا واما توضيح قوله فان بجواز كونه جزءا مشتركا
كاف فهو انه لما كان جزءا لجميع الموجودات فلا بد ان تمتاز بعضها عن بعض بجزء مميز موجود محمولا كان ذلك
المميز اولا والموجود جزء من ذلك المميز الخاص اذ الفرض ان الوجود جزء للموجودات فلا بد من [illegible] يلزم
تركب الماهية من اجزاء غير متناهية ولا حاجة الى كون الموجود ذاتيا وجنسا وكون الجزء المميز فصلا وفيه
ما فيه ويمكن ان يتكلف في دفع المنع بانه وافق القدماء حيث كانوا يسمون الجزء مطلقا ذاتيا
وما به الاشتراك جنسا وما به الامتياز فصلا **قوله** لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات اذ لزم
امتناع التحقق في الخارج والظاهر ان هذا ارادة فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو كانت الاجزاء من الموجودات

اذ ح يلزم من تحققه تحقق الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية وان اراد امتناع تحققه في الذهن فالملازمة
مسلمة وبطلان اللازم مم وان اراد امتناع تحققه في القوى المدركة مطلقا فتلك الملازمة انما تثبت بالقياس
الى القوى العالية ان لو كان بين الاجزاء ترتب حقيقي في حصولها في تلك القوى فانه تس بطلها في الامور الخارجية
والا فالملازمة ممنوعة بل الواقع انها محيطة بغير المتناهي مطلقا لان علمها غير متناه بالفعل ولو سلم الملازمة
على الاطلاق لزم امتناع احاطتها بغير المتناهي مطلقا وهو قطعا كما نبهناك فلنا امل فان هذا المقام
من مزال الاقدام قوله فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهية ولا تركبها من اجزاء غير متناهية
اما عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات كما هو المراد على تقدير ان يكون الوجود زائدا في البعض وجنسا في البعض
في صورة العينية واحدا واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز ان يكون الوجود زائدا على ماهيات
الفصول او على الاجزاء المتميزة فلا يلزم ان يكون للفصول فصول اخر ولا للاجزاء المتميزة اجزاء اخر وايضا لو
كان الوجود جنسا في فصل ما لا يلزم تركب الماهيات باسرها من اجزاء غير متناهية لكن يلزم تركب بعضها منها
فينبغي ان لا يلتفت الى هذا الوجه قوله لانه لو اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك ويمكن ان يقال يجوز
ان لا يقتضي الوجود لذاته شيئا من العروض والدخول والعينية ويكون كل من ذلك عارضا له من امر
خارج وقد يقال هو لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي لكل من ذلك هو الماهيات وفيه تامل قوله
يكون زائدا في الجميع وقد عرفت ما فيه فلا نعيده قوله وهو المط قيل اللازم من كونه مشككا زيادته على
الوجودات الخاصة لان المقول بالتشكيك انما هو زائد على افراده ولا يلزم من عروضه للوجودات الخاصة
عروضه للماهيات اللهم الا ان يقال الوجودات الخاصة عارضة للماهيات وعارض العارض عارض وقد
ذكر بان معنى كلامه ان الوجود بالقياس الى الماهيات اما متساوي الحصول فيها بل كان مشككا بالقياس
اليها فيلزم عروضه لها وهو المط فتدبر قوله وبهذا يندفع ايضا ما قيل من انه اذا كان الوجود
جنسا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فظهر من كلامه ان الوجود اذا كان مشككا لا يكون
جنسا لشيء من الماهيات لان كونه جنسا انما يتصور على زعمه اذا كان من المفهومات المتواطئة اذ
لا مجال للاختلاف فلا يجوز ان يكون عرضا عاما للفصول وفيه ما فيه قوله وايضا الجنس انما يكون
عرضا عاما للفصول اه هذا الفرع لحكم يجب فلا باس عدم قوله احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري
على ان الوجود غير زائد على الماهيات قوله فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون الماهية غير

فيه ايماء

فيه ايماء الى ان اللازم من دليل الشيخ عدم زيادة الوجود على الماهية لا كونه عينها كما هو مذهبه اذ يجوز
ان يكون الوجود جزء الماهية وان لم يقل به احد ففي دليله نوع قصور فكان الشيخ قصد الالزام
على القائلين بزيادة الوجود على الماهية فيقول الحاصل انه لو لم يكن عين الماهية وليس جزءا منها
بالاتفاق لكان زائدا عليها اه فافهم قوله اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية
يكون غير موجودة في نفسها هذا تقرير الدليل باعتبار ان الماهية معدومة واما تقريره باعتبار انها
موجودة فهو ان الوجود لو كان عارضا للماهية وقام بها لزم سبقها بالوجود كما هو شان سائر الموجودات
فذلك الوجود السابق ان كان عين الوجود المفروض اولا لزم تقدم الشيء على نفسه بل لزم الدور
ولزم ايضا كون الشيء موجودا مرتين وان كان ذلك الوجود السابق غيره ننقل الكلام اليه فيتسلسل
الوجودات مع كونها محصورة بين حاصرين اي الماهية والوجود المفروض اولا على ان هذا التس
يستلزم كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات الغير المتناهية العارضة بالماهية
يستلزم وجود تلك الماهية فلا يجوز ان يكون ذلك الوجود زائدا على تلك الماهية والا لم يكن الجميع
جميعا فيلزم ان يكون عينها وهو المط وما اورده الفاضل التفتازاني بقوله وفيه نظر لانا لا
على تقدير التس تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كان جميع فرض معروضها بواسطة وجود آخر
عارض له لان معنى هذا التس عدم انتهاء السلسلة الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر فكلام
لا يليق بشان ذلك الفاضل يظهر بادنى تامل هذا والتحقيق يقتضي رد هذين الوجهين
الى وجه واحد بالترديد بين كون الماهية موجودة ومعدومة كما لوح اليه الشارح في قوله لا يقال
الماهية من حيث هي اما ان يكون موجودة او معدومة اه واعلم انه كما تقرر الدليل في جانب المعروض
اعني الماهية باعتبار الوجود والعدم اما بلا ترديد او بحيث ما هو التحقيق كذلك يمكن تقريره في جانب
العارض اي الوجود اما بلا ترديد بان يقال ان وجود الماهية لو كان زائدا لم يكن موجودا والا يلزم
التس بل معدوما فيتصف ~~الوجود بنقيضه لكن معدوما لا تسلسل~~ الشيء بنقيضه بل بوجودها فيلزم
التس او بالترديد وهو ظ وستطلع على ما يقطع دائرة الشبهة بالمرة واجاب بعضهم عن الاول
بالنقض بسائر الاعراض الزائدة على معروضاتها فيقال لو كان البياض مثلا زائدا على الجسم فقيامه
اما بالجسم الابيض فيلزم الدور او التس او بالجسم اللا ابيض فيتصف الجسم الذي ليس بابيض بالبياض

فيلزم ان يكون ذلك الجسم ابيض وليس بابيض معًا فكانه انما ذكر لفظ الزيادة توضيحًا لورود
النقض وهذا النقض يلوح عليه اثر الضعف حيث لم يقتصر الشيخ على ان الوجود لو زاد على الماهية
لزم التناقض بل ادعى احد الامرين اما التناقض او السبق بالوجود ثم ظاهر ان قيام البياض
بالجسم الابيض بذلك البياض لا ببياض قبله ولا يمكن ان يكون حال الوجود مع الماهية كذلك بان
يكون قيام الوجود بماهية موجودة بهذا الوجود ضرورة تقدم المعروض على العارض بالوجود
فكان النقض انما يرد على بعض كلامه الذي يجعله دليلا مستقلا فتدبر قوله بل يكون الوجود
قائما بالماهية من حيث هي هي وهذه الحيثية انما تثبت للماهية في العقل و ح لم يظهر النزاع بين الشيخ
وغيره بل لا يتصور خلاف من عاقل منصف في ان الوجود زائد على الماهية بحسب العقل بمعنى ان
للعقل ان يلاحظ احدهما دون الآخر لا بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم
احديهما بالاخرى فالشيخ ان اراد بقوله وجود كل شيء عين ماهيته نفي الامتياز بين الوجود
والماهية بحسب الخارج وهو الحق وان اراد ان ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الآخر بان يكون
هوية الوجود في الخارج عين هوية الوجود فليس بحق بل هو مردود اذ لا يلزم من عدم امتياز الوجود
والماهية في الخارج اتحادهما فيه لجواز ان يكون عدم الامتياز لعدم كون الوجود عارضا خارجيا
بل رابطيا ادهاني للخارج بطفيه والا لكان الوجود محمولا على ذاته السواد والبياض
مثلا ذهب صاحب المواقف الى ان النزاع في ان الوجود زائد او ليس بزائد راجع الى النزاع
في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان العقل ادرك هو الوجود واخر
هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تمايز ولا تغاير يسع الخارج وليس
وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر واعترض بانه لا نزاع للقائلين بنفي
الوجود الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والجنس عامة ومغايرة بعضها
لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت
في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور
بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر بل غاية الامر ان لا يقولوا ايدا عقلا
وفي التعقل بمعنى ان التعقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ولهذا اتفق الجمهور

فالاولى زيادة الوجود على الماهية في العقل

من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود زائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرناه ويمكن
ان يقال معنى كلامه ان النزاع على الوجه المعقول راجع الى النزاع في الوجود الذهني فيعني ان
يكون وجه النزاع ذلك وقول من لم يقل بالوجود الذهني الوجود زائد غير مستقيم اذ ليس
نفي الوجود الوجود الخارجي عنده حاصلا في الذهن حتى يقول الوجود الخارجي زائد في الذهن واما
القول بذلك بمعنى مغايرة المفهومين فمما لا ينكره الشيخ فليفهم قوله والاول يقتضي التحصيل
في الممكنات ايضا بل يقتضي تعدد الواجب كما لا يخفى قوله لكان اولى هذا الوجه للامام الرازي وذلك
ان المص ادعى حصول التحصيل لوجود الواجب لغيره لا لذاته وانه عاقل بانه لذاته الذي هو الوجود
الخاص الحاصل بالحقيقة بسائر الوجودات بخلاف الامام فانه ادعى ان الوجود مطلق نوعية و رد
عليه بانه اما ان يقتضي التحصيل الى آخر ما قرره فلا يندفع ذلك بما ذكر فيكون اولى ولا مزية لتقرير الامام
على تقرير المص بحسب التحقيق الا باشتماله على زيادة تفصيل لم يوجد في كلام المص نظرا ذلك بالتامل
الصادق والله الموفق قوله فيبدل العلة الظاهر ان هذا السؤال منع للملازمة الاولى اي لا نم ان وجود
الواجب لو تجرد لتجرد لعلة موجبة محصلة كما هو المتبادر وكذا السؤال الآتي منع للملازمة المذكورة
ويحتمل ان يكون السؤال الاول منعا لبطلان التالي في الملازمة الاولى فيكون الغير في قوله لغيره
اعم من الموجود والمعدوم والسؤال الآتي منعا لبطلان التالي في الملازمة الثانية اي قوله والا لتسلسلت
لوازمه واما ما وقع في نسخ كتابه الفاضل المحشي من ان السؤال الثاني منع للملازمة مع السند كما ان
السؤال السابق منع لبطلان التالي ففيه نوع تقديم منع الملازمة على منع بطلان التالي وما وقع في
بعضها من ان هذا السؤال منع لبطلان التالي كما ان السؤال السابق منع للملازمة ففيه ايضا
نوع بعد قوله احدها انه ح يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض قيل لا اسئل له في توقف الواجب
في التجرد اي اللاعروض الى عدم الموجب للعروض لان صفات الحق السلبية والاضافية يصح توقفها
على الاعدام توقف عدم مخلوقيته على عدم خالقه مثلا اقول فيه بحث لان التوقف في الصفات المذكورة
ثم ان عدم مخلوقيته لا يتوقف على عدم خالقه بل مخلوقيته في نفس الامر قاهر قوله لو كان تجرد الوجود لعدم
الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه وهو محال لان ما يحتاج الواجب الى عدمه لا يكون موجودا
بل ممتنعا وفيه بحث لان الموجب لعروض الوجود في نفس الامر للممكنات هو الواجب وتجرد وجود الواجب

قد قال من نفي الوجود الذهني

فيتعقب الاصح

ابعد العلم الظاهر ان يلي في قوله قبل التعذر باغه يلزم ان لا يكون موجب و في الوجود للمعلل موجودا ... الا ان وحد العجاد ... فيه بانه ... نسخه

لوكان لعدم موجب عروضه لم يكن لعدم موجب عروض وجود الممكنات حتى يلزم احتياج الواجب الى
عدم نفسه بل تجرد وجود الواجب لعدم موجب عروضه بحسب العرض غير موجب عروض الوجود للممكنات
فلا يلزم احتياج الواجب الى عدم ذاته ومما انبحث ان عدم الموجب للعروض ان كان مقتضى ذات
الواجب فالتجرد ايضا مقتضى ذاته فيلزم المحذور المذكور وان لم يكن ذلك مقتضى ذاته فيجوز انفكاكه
انفكاكه بالنظر الى ذاته ولو فرض انفكاكه فاما ان يحصل موجب عروض وجود الواجب اولا وعلى
الاول يلزم عروض وجوده لذاته وهو خلاف المفروض وعلى الثاني يجوز عدم العروض بلا عدم موجب العروض
ضرورة انه فرض منفكا منه **قوله** فيل الوجود ليس طبيعة نوعية هذا السوال ان اجرى
على ظاهر الحال كما بيناه يكون قول المحشى اشارة الى رفع السند وذكر غير موجه كما علم في موضعه
قوله فلا نمنع المساواة في تمام الحقيقة اشارة الى سقوط المنع وحاصله ان الوجود ان لم يسلم
كونه مشككا بل ادعى اتحاد حقيقته في جميع الموجودات فالامر ظاهر وان سلم كونه مشككا فاتحاد حقيقته
في جميعها ايضا ضروري كما بينه المص فلا يتوجه ايضا المنع ويمكن ان يقال قوله فيل الوجود مشكك
اشارة الى المعارضة الدالة على جواز تجرد وجود الواجب كما يومى اليه ظاهر ذكر القول وان ذلك
المنع بقوله وان سلم فالمنع المشار اليه متوجه الى بعض مقدمات المعارضة وقوله فلا نمنع المساواة
اه معارضة لهذا بعد التنزل عن المنع **قوله** يلزم تركيب الوجود الذي هو الواجب اى بحسب الخارج
وفيه ايماء الى ان المراد من الوجود في قول المص والا يلزم تركيب الوجود الذي هو ذات الواجب
لا الوجود المطلق الذي هو بسيط بساطته **قوله** لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد
بالتساوي وقد منع ذلك كما نبهنا فيما سلف فان قلت اذا اختلف الماهية والذاتي في
الافراد يكون ماهيتها واحدة ولا ذاتيتها واحدا فلا بد ان يكون وقوع الماهية وذاتيتها على
الافراد بالتساوي قلت يجوز ان يكون اختلاف افراد الطبيعة الجنسية بالفصول واختلاف
افراد الطبيعة النوعية بالمعروضات او بغيرها فلا يلزم من الاختلاف في وقوع الماهية والذاتي
على الافراد تغاير ماهيتها وذاتيتها فافهم فالمعروضات ان تماثلت او تجانست فللوازم التي
الاتحاد النوعي ومن التجانس الاتحاد الجنسي **قوله** باعتبار آخر غير الوجود لان الوجود اه اذا كان
الوجود على تقدير التشكيك من العوارض فعدم تماثل المعروضات باعتبار الوجود في غاية الظهور

وان سلم

واه

او لغيرها

تدبر

والهذا لم يقيد قوله ان تماثلت بقوله باعتبار آخر غير الوجود وقيد به قوله ان تباينت **قوله** فلن
المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض يعنى كما ان المباينة الكلية بين الوجود
بمعنى عدم صدق احدهما على الآخر لا ينافي الاشتراك في العارض اى الوجود المطلق فلا يلزم من المباينة
الكلية بمعنى عدم التشارك في شيء ما ثبت بلازمه من عدم مساواة وجود واجب ووجود الممكنات
في تمام الحقيقة من عدم الذاتي المشترك بينهما لجواز اشتراكهما في العارض **قوله** واما قوله وان تباينت
المعروضات فقد اشار المص في جوابه عن جواب الحكماء الى جواب ثلثة الاول منع كون الوجود مقولا بالتشكيك
وقد اشار اليه بقوله وان سلم والثاني منع كون التشكيك مانعا من التساوي في الحقيقة وقد ذكره المص
بقوله فلا نمنع المساواة في تمام الحقيقة اه والثالث ان كون الوجود مقولا بالتشكيك بسلام
المطلق وهو زيادة وجود الواجب على ذاته كما قرره بقوله وايضا فالواقع على الاشياء اه فالشارح
بين الجميع اولا ثم رد الاول ببيان كون الوجود مقولا بالتشكيك والثاني بقوله واما قوله ولئن سلم فما
فالتشكيك اه والثالث بقوله واما قوله وان تباينت المعروضات فلان ما قيل اولا هو انه لا يمنع التشكيك
المساواة بل التشكيك توجيها كما هو المراد حيث قال والا يلزم تركيب الوجود اه ولهذا قال الشارح فقد
اوجب تحقق المساواة مع التشكيك **قوله** وتباين المعروضات الكلية على تقدير التشكيك مناف له ويمكن
ان يقال في دفع المنافاة ان المص قرر كلامه في قوله فالمعروضات ان تماثلت اه على وجه الترديد بحسب
الالزام للحكماء فليس ابطال المساواة في تمام الحقيقة واثبات تباين المعروضات الا بحسب الغرض فتامل
في قوله وهو عين المدعى **قوله** وليس لقيد التجرد مدخل في التاثير الظاهر انه سهو بل الصحيح المؤثر بدل
التاثير حتى يصح قوله والا لكانت السلب جزءا من مبدا الممكنات وهو محال اذ يلزم ح تركيب مبدا الممكنات
بل عدمه لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فيفتقر اثبات الصانع حيث جوز كون المعدوم مؤثرا **قوله**
لتشارك الواجب لكل وجود في المبدائية فيلزم ان يكون كل وجود مبدا اجماليا يكون الواجب مبدا له فيلزم
ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله **قوله** اجاب المص بانه ح يكون كل وجود سببا اى يلزم كل وجود
سببا كما الواجب سببا له ولا خفاء ان كون الشيء علة لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة فقدان
فقدان شرط العلية **قوله** الا انه تخلف عنه اثره لفقدان شرطه الذي هو ممكن الحصول ويمكن ان
يمنع امكان حصول شرط التجرد لكل وجود بناء على ما اورده الشارح من مباينة وجود الواجب مع وجودات الممكنات

قوله ح

ليس ح

ان يجوز ح

ان ح

قوله لو جاز ان يكون وجود الواجب معلوما اه وقد يستدل ايضا بان الواجب مشارك للممكن في الوجود ومخالف له في الحقيقة ومابه المشاركة غير مابه المخالفة وهذا ان دل على ان الوجود زائد لان المعلوم والمشترك هو الوجود المطلق فاللازم زيادته وحقيقة الواجب مع الوجود الخاص قوله فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن لا يقال يتم الدليل بهذا التقرير اذ لزم ان لا يكون وجوده واجبا فلا حاجة الى قولهم فيحتاج وجوده الى سبب لانه قد يفسر وجوب وجود الواجب باقتضاء ذاته اياه وهذا المعنى متحقق فيه وان كان الوجود في نفسه ممكنا وبهذا يعلم ان ضعف منع امكان وجود الواجب على تقدير كونه معلولا للماهية وقد فصل ذكر المنع في شرح المقاصد فالسابع لم قوله فيحتاج وجوده الى سبب فان قلت الوجود ليس بموجود خارجي فكيف يحتاج الى سبب لا يقال المطلوب نفي كون وجوده صفة عارضة لذاته فيصير المطلوب فيحتاج وجوده على تقدير كونه صفة موجودة الى سبب لانا نقول هذا الاخص بالواجب بل كل وجود ليس بصفة موجودة زائدة في الخارج ولا يلزم من ذلك ايضا ان يكون وجود الواجب غير ذاته اذ يجوز ان يكون وجود الواجب لعدم الوجود في نفسه لكونه متحققا وعينا قلت ليس المراد من الاحتياج الى السبب احتياج الوجود في نفسه بل المراد ان وجوده ثم على تقدير كونه زائدا على ذاته كان صفة له فاتصافه بها في نفس الامر لا بد له من سبب وذكر السبب الخارجي المفارق اه وقد اومى المص الى ذلك في قوله فرع اتصاف الشيء بالوجود اه فتامل قوله اما مقارن ومو فاته او صفة من صفاته الظاهر من كلام المص انه اراد بالسبب المقارن ذاته فقط يدل عليه ايراده الفرع اللاحق فتامل قوله فيلزم تقدمه بالوجود على وجوده لان تقدم العلة تقدما ذاتيا على المعلول ضروري والسبب المقارن ان كان ذاته يلزم تقدم ذاته على وجوده بالوجود وان كان صفة يلزم ذلك بالترتيب قوله ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول فيلزم التسلسل بل يلزم ههنا ما ذكرناه من الاحتياج الى تقديره لها الشيخ قوله فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها بل الواجب تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود وان كانت بالماهية فبالماهية كما للازم المستند الى نفس الماهية قوله فان ماهية الممكن علة قابلة لوجوداتها والعلة القابلة لا بد وان يكون متقدمة على معلولها مع ان تقدم الماهية الممكنة على وجودها ليس بالوجود وان كان ذلك التقدم لا بالوجود فيجوز ان يكون تقدم الفاعل ايضا كذلك وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها والعلل المقومة للماهية متقدمة عليها لكن لا بالوجود لانا

بالوجوب

بالوجود

لكن

اذا لاحظنا الماهية من حيث هي هي وقطعنا النظر عن وجودها ووجود اجزائها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلا يقال تقدم المقوم على الماهية متقدم بالوجود على تقدير حصول الوجود لهما بمعنى انهما حيث متى وجد كان وجود المقدم متقدما على وجود الماهية لانا نقول هذه الحيثية هي التقدم فانها يلحقه لا باعتبار الوجود كذا في المواقف بمعنى ان هذه الحيثية هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية فهذه الحيثية ملحق للمقوم لا باعتبار الوجود لثبوتها له قبل وجوده فما اتصف علة من العلل بالتقدم على المعلول حال كونهما معدومة ولا يكون تقدمها عليه باعتبار الوجود جاز ان يكون الحال في العلة الفاعلية كذا في شرح المواقف وفيه ان الظاهر ان الحيثية ليست هي عين التقدم ولا شك في ان التقدم حال العدم عقلي محض ولو اعتبر ذلك في العقل يكون تقدم العلة حال عدمها على معلولها المعدوم اظهر مع كونه منافيا للمنع وقيل ادعى صاحب المواقف ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فيكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ورده الفاضل المحشي بانه ليس بشيء لان هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها قوله هذه الحيثية الغير الموجودة وان لم يكن محتاجة الى علة خارجية لكن اتصاف الجزء بهذه الحيثية محتاج الى العلة كما ان اتصاف الماهية بالوجود يحتاج اليها وان كان الوجود غير موجود في الخارج كما بيناه ولا حاجة بسط العبارة ولا يبتني على قولهم فيحتاج الوجود الى علة فلتتامل نعم ما ذكره الفاضل لا يناسب قول صاحب المواقف هذه الحيثية هي التقدم لان الحيثية على ما ذكره ليست هي عين التقدم قوله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود قال الفاضل التفتازاني معولا على طريق البحث وعدم التحقيق لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافاضة ههنا سوى ان تلك الماهية يقتضي لذاتها هو الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدا لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع هذه عبارته وقد اشار ذكر الفاضل الى ان التحقيق ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود فلا يتصور تاثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها واما ما قاله بعض الشارحين من ان الاحتياج الى العلة الموجدة على تقدير العروض هو وجوده في والمفروض ان العلة الموجدة

للوجود هو الماهية فيكون الماهية ح متبوعة للوجود للغير فيجب ان يكون له وجود قبل وجوده فيلزم
التسلسل المذكور فغلط وقد اخبرناك حقيقة الحال **قوله** فاذن انصاف الماهية بالوجود امر عقلي يريد ان العقل
لما اخبر للماهية وجردها ولم يعتبر وجودها وعدمها وهي الماهية من حيث هي هي لزم ان يكون اتصافها بالوجود
في العقل فقط وليس مراده ان اتصاف الماهية بالوجود ليس بموجود خارجي لان الاتصاف مطلق كذلك
سياتي عن قريب فلبتامل فيه ما ذكرته وقع **قوله** فلا يمكن ان يكون قابلية للوجود عند وجودها في العقل
يعني ان اتصاف الماهية من حيث هي هي اتصاف عقلي بالوجود الذي لا يقتضي عندنا الا محل الذهني اي تقبله
للعقل واما كونها فاعلة وموثرة في الوجود الخارجي والعلم ليس الا من الموجودات العقلية لانا نقول
هذا ليس بسبب الفاعل بل شرط لتاثير الفاعل وبواسطة العقل كعين المعدوم موثرة في الوجود الخارجي
ولكن يجوز توقف تاثير الموثر في الوجود عليه نعم لما كان العلم العقلي شرطا وهو علة ناقصة اطلق
عليه اسم السبب **قوله** علم معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود يعني ان النزاع في كون المعدوم شيئا
اولا في ذلك المعنى لا في ان لفظ الشيء هل يطلق على المعدوم اولا فان ذلك بحث لغوي خارج عن
المباحث العقلية **قوله** فمن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه ان يقول بان المعدوم شيء في الخارج
وذلك لان الماهية المعدومة اذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها فيلزم ان
يكون الماهية موجودة ومعدومة معا فيلزم اجتماع النقيضين اي الوجود والعدم وكذا لا يمكن ان
يقول بان شيئا من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه فيلزم عليه ان يقول جميع الماهيات
موجودة ثم ومن ههنا يعلم ان الوجود زائد على الماهية فافهم **قوله** واما الذين قالوا الوجود زائد
على الماهية فقد اختلفوا قال الامام الرازي هذه المسألة متفرعة على القول بزيادة الوجود على
الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قطعا ويمكن ان يعكس فان من قال بهذه
المسألة يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا اقول معنى كلامه ان الماهية اذا كانت
ثابتة بدون الوجود يكون الوجود زائدا على الماهية فيكون الوجود زائدا عليها متفرعا على كونها
ثابتة بدونه وغرضه ان التفرع بطرفيه تام وهو ان الوجود ليس بزائد على الماهية في الخارج
حتى يتفرع احدى المسألتين على الاخرى فليفهم **قوله** وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل
وابي الحسن البصري بعد ما قال واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فهو

حاكونها موجودة في العقل غير معقول كما لا يخفى لا يقال العلم المعاسيب للوجود الخارجي ه

غيرها لا بحسب الفرض ح

لا يجوز

د ح

مباينة

فهو بم

اى هذا ذكر ابو الحسن البصري ح

لان الوجو

لان الوجود عين الماهية عنده **قوله** وهو مذهب سائر المعتزلة اعلم ان الكعبي من المعتزلة
وشيعته من البغداديين ذهبوا الى ان المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج ولو ذكرهم في الاثبات
لكان اولى **قوله** وان كان المعدوم اعم مطلقا ويمكن ان يحمل الاعم في كلام المص على ما يشمل العموم
المطلق والعموم من وجه بل هذا اولى لئلا يكون بعض الاقسام المحتملة متروكا ولم يتعرض للتساوي
لكون التصادق ظاهرا فتدبر الكاتبي بانه ان اراد بالمعدوم المعدوم الممكن فلا نم الحصر بل منها ثابت
لا يحتمل سيما ح بل الظاهر ان مفهوم المعدوم المطلق ان كان اعم من المنفي لم يكن ذلك المفهوم منفيا
صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل يكون ثابتا لانه لما كان مغايرا للمنفي كان متميزا عنه
وكل متميز ثابت عند الخصم فاذا ثبت مفهوم المعدوم المطلق يلزم ان يكون كل ما اتصف بذلك
المفهوم الثبوتي ثابتا فيلزم كون ما صدق عليه المنفي ثابتا مع قولنا كل معدوم ثابت صادق
فلا يرد عليه النظر المذكور في الشرح نعم لو قيل مفهوم المعدوم المطلق ان كان اعم من المنفي
لم يكن ما صدق عليه المعدوم نفيا صرفا بل ثابتا وهو مقول على المنفي فيصدق كل منفي معدوم وكل
معدوم ثابت لورد عليه النقض المذكور هذا غاية ما امكن في توجيه المقام وفيه ما فيه **قوله**
بل انما يمكن الزاما للخصم بطريق الجدل ويكون هذا الدليل الذي ذكره جدلا اخذ فيه مقدمة مسلمة
عند الخصم وهي ان العدمية ثابتة نعم وقد يطلق البرهان بمعنى الدليل على الجدل بطريق المجاز ولا نزاع
فيه **قوله** فلان الثابت الذات ثابت مستغن عن المؤثر عندهم ولان نفس الذات ازلية والازلية
تنافي المقدورية **قوله** فلان الوجود عندهم حال قال الفاضل المحشي هذا انما يلزم على القائلين
بالاحوال لكن منهم من اثبت المعدوم ولم يثبت الحال اقول ويمكن ان يقال اذا كان الوجود عند
بعض مثبتي الحال المعدم حالا او ثبت ذلك بالدليل يقول الوجود حال فهو غير مقدور فلا يلزم ذلك
على القائل بالحال ظ واما لزومه على غير القائل فلانه قد نبهناك انا اثبت كون الوجود حالا بالدليل
كما سياتي فليفهم **قوله** ولان الحال غير مقدور كما اعترف به القائل بالحال ولان الاستغناء بعض
الاحوال عن تاثير القدرة معلوم بالضرورة فتامل **قوله** فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا
فيلزم التسلسل قيل لا نم لزوم التسلسل لان ثبوت بعض افراد الاتصاف لا يستلزم ثبوت جميعها
كما هو شان سائر الطبيعة الكلية فان وجود فرد من افرادها لا يستلزم وجود جميعها

واما ما يقال لجوز ان يكون الاتصاف عينه كما يقال وجود الوجود عين الوجود ووجوب
الوجوب عين الوجوب الى غير ذلك فينبغي ان يؤول بما ذكرنا والا فلا معنى له اصلا فتدبر ولا تغفل
قوله على تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة اه هذا رد لما قيل لانم استحالة التسلسل في الامور نعم اه
على تقدير كونه ثابتا لانه ليس في الثابت اي الا والدليل انما قام على استحالة الموجود او بيان
الرد انا ساعدناه لكن المقصود ان عدم تاثير القدرة في الاتصاف حاصل لانه اذا لم يكن
موجودا في الخارج لم يتصور ما ثاثير ما فيه وقد ادى الى منع جواز التسلسل الامور الثابتة ويمكن
بيانه بان جوازه مناف لعموم جريان التطبيق كما زعموا فسلمنا ما ذكره دقيق قد
غفل عنه الفاضل التفتازاني لكن بقي ههنا كلام وهو ان اللازم من كون عدم الاتصاف
موجودا خارجيا ان لا يؤثر القدرة فيه بل القدرة مؤثرة في اتصاف الذات بالوجود بمعنى
انها تجعلها متصفة بالوجود لان جعل الوجود اما مهية ما مهية او الوجود وجودا او موجودا
او الاتصاف موجودا الا ترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا للثوب
والصبغ والاتصاف يجعله موجودا في الخارج قوله وكل معدوم متميز قال الفاضل المحشي
اي متميز عن غير المعلوم والا استحال الحكم باتصاف احدهما بالمعلومية والاخر بعدمها وتوضيح ذلك
قع ان قولهم المعدوم معلوم ليس معناه ان كل معدوم معلوم بخصوصه لانه ليس كذلك في الا
بل معناه ان بعض المعدوم معلوم وبعضه غير معلوم وكل منهما متميز عن الاخر فيحصل
مقصودهم فتامل قوله فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف
فرع ثبوت الموصوف والاولى ان يقال في بيان الكبرى فلان التميز انما يتصور بالاشارة
العقلية بهذا او ذاك فكل متميز له هوية وتعين يشير اليها العقل وذلك يقتضي ثبوت
المشار اليه هذا واما على ما ذكره الشارح فيرجع الحجتين واحدا فافهم قوله والخيالات
وهي عبارة عن الجواهر المتصفة بالاعراض وهم يقولون بثبوت الجواهر والاعراض
في العدم ولا يقولون باتصاف الجواهر بالاعراض في حالة العدم قوله وكذلك يلزم
ان يكون الوجود ثابتا في الخارج اي يلزم ان يكون الوجود في حالة العدم ثابتا في الخارج
وليس كذلك بالبديهة والاتفاق قوله بان الامكان والامتناع من الاعتبارات

العقلية

دى العقلية يريد ان الامكان ليس ثابتا في الخارج حتى يلزم ثبوت موصوفه فيه بل هو اعتباري
يكفيه ثبوت موصوفه في العقل وقد يجاب عن ذلك الوجه بالنقض بغير الممتنع كما لا يخفى
قوله المبحث الخامس في الحال وفي تاخيره عن الوجود والعدم رمز الى عدم ثبوت
الواسطة بينهما قوله وابو هاشم ... هو اول من قال بالحال قوله ولا واسطة بين
القسمين اذ لا واسطة بين النفي والاثبات بالضرورة والاتفاق قوله الكلام الا ان يفسر
للوجود والمعدوم بغير ما ذكرنا بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له
اصالة ولا تبعا فيثبت الواسطة وهي ما يتحقق تبعا وكذلك لو جعل الموجود اخص من الثابت
واثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم سواء كان مرادفا للمنفي او اعم منه يصير النزاع لفظيا
والحق ان الموجود مرادف الثابت والمعدوم مرادف المعدوم المنفي فلا ثبوت للمعدوم والحال
وظن صاحب المواقف مبنى ثبوت الواسطة على انهم جعلوا العدم للوجود عدم ملكة بمعنى ان المفهوم
الذي من شانه ان يعرض له الوجود اذا تحقق فموجود واذا ارتفع فمعدوم واما المفهوم الذي
ليس من شانه ان يعرض له الوجود كما المعقول الى فليس بموجود ولا معدوم ونحن نجعل
العدم للوجود سلب الايجاب فلا نزاعهم في المعنى اي في معنى العدم ولا في التسمية اي في تسمية بعض
الامور العدمية حالا هذا محصول كلامه وفيه شيء لانهم لم يجعلوا الممتنع كشريك الباري من
الاحوال مع انه ليس من شانه ان يعرض له الوجود ولان المعدوم عندهم اعم من الممتنع فلا
يصح ان يفسر المعدوم بوجه يكون مباينا له وذكر صاحب المقاصد ما يصلح منطقة للاشتباه في
المقامين اي ثبوت المعدوم وتحقق الواسطة وكنت لما رايت ان ذكره ايضا لا يخفى من
الحق شيئا لم التفت اليه وخطر ببالي في الحال امر اخر وهو ان جميع اجزاء العلة التامة
للحادث بل بعضها لا يجوز ان يكون معدوما ولا يجوز ان يكون جميعها موجودا او لا معدوما
وهو ايضا كذلك قوله ولا معدوم لان العدم مناف للوجود وانما لم يقل العدم نقيض
للوجود بل قال مناف للوجود لان العدم على تقدير ثبوت الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص
من نقيضه اي اللاوجود وما وقع في عبارة المواقف وغيره من اطلاق النقيض على العدم ينبغي ان
يؤول النقيض بما صدق عليه النقيض قوله فيكون الوجود وصفا ثابتا بالموجود وليس بموجود

والا فاما قديم فيلزم قدم الحادث
او حادث فينتقل الكلام الى
العلة التامة فوجب ان يكون
بعض اجزائها لا موجودا او
لا معدوما وهو ايضا كذلك صح

ولا معدوم فيكون حالا لا يقال الحال قسم من الثابت والوجود ليس بثابت بل هو ثبوت والثبوت
ليس بثابت ولا منفي كما ان النفي كذلك فكيف يكون الوجود حالا لانا نقول هذا قول بالواسطة
بين النقيضين وذلك السفسطة مما ذهب اليه مثبت الحال فلا يجدي لهذا القائل في معرض الجواب واما
ان الوجود ليس بثابت فكيف يكون حالا فلا لانه ان الوجود ليس بثابت قوله وليس الاشتراك في
الاسم وذلك ظاهر بادي المراجعة الى الوجدان وانما يعرض ذلك لتوقف حصول العلم عليه لاجل
قوله وتخالفه في فصله فتمام قوله لا يكون احدهما قائما بالآخر قيد الجنس يتقوم بالفصل
لكون الجنس محمولا وقيل بالعكس لان الفصل مقوم للجنس وفيه اختلال لان الظاهر ان اللازم المتوهم من
كون الفصل مقوما للجنس قيام الجنس بالفصل لا عكسه كما قيل السواد قائم باللون لان الجنس مقوم
للنوع وعلى تقدير المسامحة فالرد عليه بان المقوم للشيء لا يقتضي كون الشيء عرضا له غير مطابق
له فتدبر قوله وان عدم الجنس مع الفصل او عدم احدهما كما مثلا اذ انتفى الفصل يتقوم اللون بالسواد
يقا لانه المحمول وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وفيه الكلام ظ لان الجزء المحمول لا يكون عرضا قائما
ة بالمركب لا بالعكس للحلول بالمواطاة لا يكون عرضا للموضوع اذ العرض لا يحمل على موضوعه الا بالاشتقاق
وكذا المقوم للشيء لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا قوله لزم تركب
الموجود من المعدوم وهو ظاهر الامتناع قال الفاضل التفتازاني وانا اتعجب منهم كيف ادعوا ان
جزء الموجود ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود ومنعوا ان يكون من افراد المعدوم هو
الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه هذه عبارته اقول لا خفاء في امتناع تركب الموجود من افراد
متصفة بنقيض ذلك الموجود عليه بحسب التحقيق بل وقوعه وهم زعموا ان الحال قد تجاوز في التقرر والثبوت
حد العدم ولم يبلغ حد الوجود فجوزوا كونه جزء الموجود وبذلك يندفع ايضا ما قيل كما ان تركب
الموجود من المعدوم ممتنع بالضرورة كذلك تركبه مما لا يكون موجودا وان لم يكن معدوما ايضا
ممتنع قوله بل وجود الوجود عينه وقد اوضحه الفاضل الجلبي بان ما هو مغاير للتحقق فهو
في كونه متحققا يحتاج الى التحقق واما ما هو عين التحقق فهو فيه لا يحتاج الى شيء آخر بل هو
متحقق بذاته ومنير بالضوء المضيء بذاته وما عداه مضيء بالضوء لا بالذات ولا طائل تحت
توضيح وتمثيل والمعقول عليه ما حققه في شرحه على شرح التجريد فليطالع ثمة قوله فان
حواشيه

بان الموجود شيء له الوجود يريد ان المتنازع فيه هو الواسطة بين الموجود بمعنى ما له الوجود
والمعدوم وما ذكره في الجواب انما يفيد كون الوجود موجودا بمعنى انه نفسه وجود وذلك لا يدفع
د ح الواسطة بين الموجود والمعدوم بالمعنى المذكور فلا يرد ما ذكره الفاضل الجلبي من ان ما ذكره الشارح
من ان الموجود شيء له الوجود فكلام ناش من النظر الى جانب الالفاظ والمعاني اللغوية نعم لو اريد
الوجود الخاص وقيل انه موجود خاص ووجوده اي المطلق زائد لكان الوجود موجودا بالمعنى
المذكور قوله لان ثبوت الشيء لشيء فرع يقتضي تغاير المنتسبين اقول تغاير المنتسبين بحسب الاعتبار
متحقق بين الوجود ونفسه وسيورد عليك فيه كلام آخر والحق انه كما تمتنع ثبوت الشيء لنفسه لكونه نسبة
مقتضية تغاير المنتسبين تمتنع ايضا تصوره فلا يمكن الترديد بان الوجود اما موجود او معدوم
كما ذكره في الجواب فلا مجال للمستدل ان يقول التغاير الاعتباري كاف في تصور النسبة اذ لو
كما جوزت فيه فليجوز في الثبوت كما ذكرنا من طرف المجيب فافهم قوله بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه
القسمة اي الترديد هذا الجواب ذكره الحكيم المحقق في التجريد ورده الفاضل التفتازاني بان فيه تسليم
المدعى والاعتراف بالواسطة واجاب عنه الفاضل الجلبي بان حاصل تحقيقهم ان الوجود اما معدوم
او موجود او لا موجود ولا معدوم فاذا ابطل كونه موجودا او معدوما تعين انه لا موجود ولا معدوم
وغرض المحقق ان الوجود لا يرد عليه هذا الترديد الثلاثي لانه مما لا يمكن تعقله اذ لما لم يمكن تعقل الوجود
موجودا لما بينا كذلك لم يمكن تعقل كونه معدوما لان معناه سلب الوجود عن نفسه واذا امتنع تعقل ثبوت
لث الوجود لنفسه امتنع تعقل سلبه عن نفسه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب ومنه يعلم ان الجزء الثالث
ان الوجود لا موجود ولا معدوم مما لا يمكن تعقله ولهذا النفي بذكر الجزئين الاولين وابطالهما
له واقول ما ذكر لا يغني من الحق شيئا لان معنى كون الوجود موجودا ثبوت فرد من افراده له ولا كلام
من حيث هو بيان في ذلك وان تضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الشيء من حيث هو مغاير له من حيث هو تضمن جزئي من
ناه من جزئياته فيمكن ملاحظة النسبة فيصح الترديد فاندفع ما ذكره تحدا ويرد والحق ان ما ذكر
ما استفدناه من كلام الفاضل الجلبي في غير موضع فتبصر ولا تغفل منه قوله معنى ان الوجود
و غيره موجود في الذهن ولعل المراد ان الوجود لا يتميز عن الموجود في الخارج بل وجوده وتميزه في
الذهن فلا يكون حالا في العبارة ادنى مسامحة والا فالترديد بالنسبة الى الوجود الخارجي

لا الذهني او المطلق حتى يصح اختيار كونه موجودا اى الذهني فان منشأ الحال لانا نقول بالوجود
الذهني لانه لا يعقل بكون الحال موجودا اى الذهني لو قال بالوجود الذهني فافهم فانه دقيق وقد
يجاب عن هذه الشبهة باختيار ان الوجود معدوم ولا استحالة فى اتصاف الشيء بنقيضه بطريق
الاشتقاق فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيض ذلك الشيء كالسواد والبياض
وغيرهما فانهما قائمة بالجسم مع انهما من افراد اللاجسم فكما يصدق الجسم ذو لاجسم يصدق الوجود
ذو لا وجود اذ الوجود ذو عدم واما المستحيل اتصاف الشيء بنقيضه بطريق المواطاة بان يقال
ف مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم وما ذكره بعض الشراح بالفضل والحذاقة من ان اتصاف
الشيء بما يقابله بما هو هو واقع كاتصاف الكثرة بالوحدة ليس بشيء لان اتصاف الكثير بالوحدة
من جهة اخرى فكيف يصدق عليها احد المتقابلين **قوله** ولامتناع قيام العرض الخ والادلة الدالة
عليه ضعيفة كما ستطلع على بعضها انشاء الله تعالى الا ان يعتقد الالزام على القائلين بذلك الامتناع
اذ الكان الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية قد اشتهر ذلك فيما بينهم فحكموا بان
مادة الجسم ماخذ جنسه وصورته ماخذ فصله لكن بعض المحققين حكم بان الماهية المركبة من اجزاء
ن غير محمولة لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وبالعكس والا يلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان
مختلفتان عند العقل لان مجموع الاجزاء الغير المحمولة كما انه تمام حقيقة للماهية المركبة فى الخارج
فكذا تمام حقيقتها فى العقل فلو كان لها اجزاء محمولة لكان مجموعها ايضا تمام حقيقتها فى العقل
قوله لانا نقول انما يلزم ذلك والاولى ان يجاب بانه لا استحالة فى مطابقة البسيط الخارجى للصور
بر تبين العقلية المتعددة وانما المستحيل مطابقة الصور المحسوسة والخيالية فان الصور التى تنتزع
منها استحال مطابقتها لشيء واحد فتدبر **قوله** شرع فى الفصل الثالث فى الماهية
لة قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث موضوعها اعنى الماهية لان البحث عنها من حيث انها
معروضة احدهما وهى بهذا الاعتبار متاخرة عنهما ولان تحقق الماهية متوقف على احد الوجودين
فتاخر عن الوجود والعدم معه فى فن وقدم ايضا صاحب التجريد ما يتعلق بهما عليها من الوجوب
والامتناع والامكان والقدم والحدوث **قوله** وهى ما به يجاب عن السؤال بما هو اى ان الكيفية
ما به يجاب عن السؤال بكم **قوله** مع اعتبار الوجود اى الخارجى فلا يقال لذات العنقاء حقيقتها

هو

بارقال

بل يقال ماهيتها وقد تستعمل الماهية والذات والحقيقة بلا اعتبار فرق بينها ولهذا قال غالب
فى الموضعين **قوله** والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية اعلم ان المعقول
الثانى ما يعرض الموجود الذهنى من حيث هو موجود ذهنى ولا يكون فى الخارج ما يطابقه فالماهية
قوله والذات والحقيقة اى مفهوماتها معقولات ثانية تلحق المعقولات الاولى ما قرره يعرض له انه ماهية
اى مقولة فى جواب ما هو وهو يعقل فى الدرجة الثانية عارضا للموجود الذهنى **قوله** وهى مغايرة لما
عداها من العوارض والذى يخطر ببالى ان الماهية اذا نسبت الى العوارض فعدم كونها نفس الماهية
او داخلا فيها بين مكشوف لا يحتاج الى بيان بل الحكم بذلك النفى لغو محض **قوله** ولو دخل احد هذه
الاعتبارات الخ وايضا ملاحظة الماهية فى نفسها غير كافية فى الحكم باتصافها بشيء من هذه الاعتبارات
بل يحتاج فى ذلك الى ملاحظة امر آخر فهذه الاعتبارات ليست داخلة فى الحكم للماهية ولا عينها وغير
تام وانما لم يتعرض لنفى العينية لظهوره **قوله** واما كونها ماهية لم يرد بذكر مفهوم الماهية لانه عارض
لسائر العقل بل اراد ما صدق عليه هذا المفهوم بدليل قوله بان الانسان انسان **قوله** لانه جزء
من المخلوط الموجود فى الخارج واعترض عليه بان كونه جزءا فى الخارج ثم بل هو اول المسئلة لو فرض
ما صدق على المخلوط لان الجزئى الخارجى المغاير للكلى بحسب الوجود يمتنع صدقه عليه وكونه جزءا عقليا
مسلم لكن الجزء العقلى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا فى الخارج والحق ان ليس فى الخارج الا
الاشخاص والطبايع الكلية امور عقلية منتزعة منها صادقة عليها لا يقال المطلق لا بشرط
والمقيد بشرط فلا يتصادقان بل يتنافيان لانا نقول التنافى بحسب المفهوم لا بحسب الصدق ومن هنا يحث
وهو ان ما سوى الطبيعة الكلية هو التشخص وهو امر اعتبارى عندنا موجود زائد عند الحكيم فى ذاته
الموجود او الموجود وان قولهم مثلا الخارجى الا انه فى الوجود الخارجى لا يصح لان المراد بالمحمول
مفهومه الكلى تحقيقا او تاويلا وهو غير موجود فى الخارج فليتامل فقيل المطلق موجود فى الخارج
لكونه نفس المقيد محمولا عليه اذ ليس فى الخارج مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية بل التغاير والتمايز
بين المطلق والمقيد فى الذهن دون الخارج هو موجود بل كل مقيد لابد ان يشتمل على امر زائد
هو تشخصه وتعينه فلا يكون نفس الطبيعة كيف لو كان كذلك لكان كل مقيد نفس المقيد الآخر وهو بين
البطلان **قوله** الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية وفيه بحث لان العوارض الذهنية ما يعتبر الخ

من

موضه لشيء ما لكون في العقل من العوارض الخارجية اذ ليس معروضه لمجرد اعتبار العقل ولو قيل بهذا
تراع في التسمية ونحن نريد بالعوارض الذهنية ما يلحق الماهية القائمة بالذهن وبالعوارض الخارجية
ما يلحق الماهية الحاصلة في العيان فنقول الوجود الخارجي ليس من العوارض الخارجية فلا يصح قوله
لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض والحق ان المجرد يجوز وجوده في الذهن سواء اطلق
العوارض او قيدت بالخارجية الا يرى انا نحكم على المجرد عن العوارض باسرها بامتناع وجوده في
الخارج والحكم على الشيء يستدعي تصوره فالمجرد حال وجوده في الذهن يعتبر عاريا عن جميع العوارض و
وان لم يكن خاليا عن جميعها في نفس الامر فباعتبار ذاته مجرد وقسيم للمخلوط وباعتبار وجوده في الذهن
قسم من المخلوط كالمعدوم المطلق اي بحسب الخارج والذهن فانه باعتبار ذاته قسيم للموجود المطلق
وباعتبار وجوده في الذهن قسم منه فليتامل فان هذا المقام مما اشتبه على اقوام **قوله** لكل نوع
شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا اما انه موجود مجرد فلما ذكره واما انه ازلي
ابدي فلان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي اعلم ان ما ذهب افلاطون سواء اريد به الوجود
الموجود المعين المتصف بالصفات المتقابلة في حالة واحدة كما يدل عليه ظاهر كلامه او الماهية
المقيدة بقيد التجرد كما هو المفهوم من نقل المعترض الاستحالة اما الاول فغني عن البيان واما الثاني فلان
اتصاف المجرد بالصفات التي اعتبر تجريده حالة كما يرى واما الذي بلا شرط فالمتقابل للجزء المشترك من المخلوط
فهو الماهية من حيث هي لا ... في نقض عبارات الاول ويذكره التكلف قال الفارابي انه اشارة الى
الموجودات صورا في علم الله باقية لا تتبدل ولا تتغير وفيه ما فيه وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة
الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول
مدبرا امره ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشانه عناية عظيمة يشتمل جميع افراده حتى ان الذي
نوع النار هو الذي يحفظها ويبعدها ويجذب الذهن والسيع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر
عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحو ذلك وهذا مبحث
لا تعلق له بهذا المقام **قوله** لان المجرد المشخص واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج و
هذا اشارة الى ضعف مذهبه حيث اشتمل دعواه على التناقض لان الموجود الخارجي يوجب
التشخص والوجود الخارجي فالقول بوجود المجرد تناقض وتاويله بتقييد العوارض بغير الوجود

او بجعل الوجود سببا للماهية مع كونه بعيدا غير واف بقوله والجمع بين المخلوط فلا يكون هذا الاشارة
الى ضعف دليله **قوله** ثم المركبة اما خارجية اه وكذا البسيط اما خارجية وان كانت مركبة في العقل كالعقول
والنفوس واما عقلية بان لا يلتئم في العقل من امور عدة كالاجناس العالية فيصير الاقسام اربعة واعلم
لم يلتفت الى تقسيم البسيط اعتمادا على تقسيم ملكتها **قوله** بان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل
يعني ان المراد من تميز الاجزاء تميزها بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوضع **قوله** اذ اردنا بالروح الصورة الحالة
اشارة الى ان التركيب من البدن والروح انما يتصور اذا اريد بالروح امر مادي ولو اريد به امر مجرد
كالنفس الناطقة لم يتصور منهما تركيب حقيقي **قوله** يلزم ان يكون اجساما بالسوية اجساما محسوسين
قيل لم لا يجوز ان لا يكون الامر كذلك لكن لشدة امتزاجهما لا نميز بينهما فيتوهم ان هناك جسما واحدا
اقول لا ينبغي ان يلتفت اليه والا لارتفع الوثوق على البديهي **قوله** والحق ان الجنس والفصل اه هذا هو
الحق الصريح والتحقيق بهذا المقام فافهم **قوله** اذ يمتنع ان يكون الشيء بعينه الظاهر ان هذا
تعليل لامتناع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة ويعلم منه امتناع حملهما على النوع فان المجموع من الموجود
المتمايزين في الوجود الخارجي يمتنع ان يقال هو هذا الواحد يشهد بذلك بداهة وكل واحد فالقول
بالاجزاء المتمايزة في الوجود الخارجي لما التامت وحصلت لها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حمل
بعضها على بعض وحملها على تلك الذات ليس بشيء **قوله** اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجي
انما هو في العقل قال الفاضل المحشي في هذا المقام بحث يحتاج الى تامل صادق الظاهر ان هذا البحث هو
البحث الذي ذكره في حواشيه على شرح التجريد بقوله فيه بحث لاستلزامه جواز حمل الاجزاء الخارجية كالجدار
والسقف على المركب كالبيت اذا قطع النظر عن الوجود الخارجي ولا شك في بطلانه اذ لا يصح ان
يقال البيت هو السقف ولا ان يقال البيت هو الجدار سواء نظر الى الوجود الخارجي او لم ينظر والصواب
في الجواب ان يقال منع الحمل في الاجزاء الخارجية ان المصنف قدس سره هو ما يتحد به في الوجود الخارجي جمعه
او توهما وهذا المعنى لا يتصور الا مع التمايز والتغاير في الوجود الذهني والاتحاد في الوجود الخارجي
الى هنا عبارته اقول مراد الشارح ان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي امر عقلي حاصل
في العقل لا يرفع الامتياز بحسب الوجود الخارجي حتى يصح الحمل المقتضي للاتحاد بحسبه فليتامل **قوله**
اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون اقول فعلى هذا يكون المتساوية داخلة في المتباينة

وعد بها صاحب المواقف من المتداخلة حيث قال ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة والاولى ان يقال ان صدق بعضها على بعض فمتصادقة والا فمتباينة والمتصادقة اما ان يساوى فمتساوية او يكون بعضها اعم اى بعض فمتداخلة ثم العموم اعم من ان يكون مطلقا او من وجه لكن التساوى والعموم من وجه لا يكونان الا بين اجزاء الماهية الا بتدبر قوله او مختلفة معقولة اراد بالمعقول ما يقابل المحسوس كما هو المتبادر من قوله او محسوسة لا ما يقابل الخارج فيصدق كونها اى المختلفة المعقولة اجزاء كالهيولى والصورة قوله اما ان يكون وجوديه باسرها لا يقال يجوز ان يكون باسرها عدمية لانا نقول المراد بالوجودى ما لا يكون السلب جزء من مفهومه وبالعدمى ما يكون جزء من مفهومه فان العدمى الصرف غير معقول لان العدم لا يعقل الا بالاضافة الى الوجودات والسلوب لا تتصور الا بالايجاب فتصور المعنى الوجودى ضرورى قطعا قوله قيل البسايط غير مجعولة لا خلاف فى ان وجود الممكن مطلق بسيطا كان او مركبا مجعول واما ماهيته مجعولة ايضا عند المتكلمين وغير مجعولة عند جمهور الفلاسفة والمعتزلة وذهب بعضهم الى ان ماهية المركب مجعولة دون ماهية البسيط والتحقيق انه لا نزاع فى الحقيقة لانك قد نبهت فيما سبق ان معنى الجعل والتاثير فان الماهيات فى نفسها لا تتصور تاثير المؤثر فيها بل انما يتصور تاثيره فيها باعتبار الوجود بمعنى جعلها متصفة بالوجود فمن نظر الى الاول قال الماهية باسرها ليست بمجعولة ومن نظر الى الثانى قال انها مجعولة ومن قال ان ماهية المركب مجعولة دون ماهية البسيط فلا يمكن حمل كلامه على احدهما بل على انه اراد ان ماهية المركب فى تقرر ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتى لا يتصور فى البسيط وهو المراد من قوله فلا يعرض الامكان للبسايط ولم يريدوا به امكانها بالقياس الى وجودها لظهور بطلانه اذ الكلام فى الممكن دون الممتنع والواجب ومن يندفع عنه الجواب الذى ذكره المص فالتحقيق ان الاقوال الثلثة كلها صحيحة فليتامل قوله اجاب المص بانا لا نجاب بطريق النقض بانه لو لم يكن البسايط باسرها مجعولة لم يكن شىء من الماهيات المركبة مجعولة اصلا اذ ليس المركب الا مجموع البسايط فاذا لم يكن شىء من اجزائه حتى الجزء الصورى مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا ورده الكاتبى بانه يجوز ان يكون المجعول وصف المركب اعنى انضمام بسايط بعضها الى بعض ودفعه صاحب المواقف بان الوصف والانضمام له ماهية فهى اما بسيط فلا يكون مجعولة

ايضا

او مركبة فيعود الكلام فيه وفى اجزائه البسيط قوله لم لا يجوز ان يكون المجعول هوية الوجود او الانضمام وقد ذهب اليه ثم حيث قال فى جواب المتكلمين لو لم يكن شىء من الماهيات مجعولا ارتفع المجعولية بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية بالوجود فهو ايضا ماهية فى نفسه والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اى هوية لا ماهية الوجود وفيه نظر لان عنوان الهوية الماهية مع التشخص وهو ايضا ماهية بل كلما ينضم الى الماهية فله ماهية فيلزم من عدم مجعولية الماهية البسيطة عدم مجعولية الهوية ويمكن دفعه بان النزاع فى الماهيات التى هى طبايع الاشياء لا فيما صدق هى عليه من الافراد لان الامكان اعتبر عقلى ذكره المص هذا القيد لبطلان عروضه للبسايط فقد رد حاله وان كان لعروضهما لها بالنسبة الى الوجود والعدم فان الامكان مما عرض الماهية لنفسها ومن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة فليس معنى قوله بالنسبة الى الوجود ما كان حاصلها بل معناه بالنسبة الى الوجود المقيد بالماهية المخصوصة قوله فهو مقتضى للاثنينية باعتبار الماهية والوجود وحاصله ان الامكان ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركب بل نسبة بين الماهيات والوجود لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم قوله وقيام الباقى من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك لانه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض فى المركب الحقيقى والا لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية قالوا هذا الحكم كلى بديهى فلو لم يتعلق بعض الاجزاء ببعضها لا يتعلق كل منها عن الآخر فيمتنع ان يلتئم منها حقيقة واحدة كما سبق فى مبحث الماهية وقد يناقش بانه لا يلزم من عدم قيام بعض الاجزاء ببعضها استغناء كل عن الآخر لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر واما المركبات الاعتبارية فلا لانه لا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل كيف يصح عدم الاحتياج اصلا مع ان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا قلنا الصورة الاجتماعية فى المركب الاعتبارى اعتبارية محضة بخلاف الصورة فى المركب الحقيقى قوله وان قام المركب بغيره اعلم ان قيام المركب عرضا بخلاف قيام البسيط قوله ولعل ان الفصل علة لوجود الجنس على انه طبيعة الجنس المتبادر من نقله اللفظ وزيفه بان الفصل علة لوجود الجنس فى الخارج وليس كذلك بل الفصل علة لتحصيل الجنس بعينه وزوال الابهام فى الذهن اى بسبب الفصل يتخصص الجنس ويتحصل فالفصل علة لصفات الجنس بحسب الحقيقة ولكن الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات

وعليه لم يهذا المعنى بديهته لايمكن جمعهما بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصل على ما ينبغي هذا **قوله**
وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطأ وكذا توهم علية لها في الذهن بط والالم يعقل الجنس
بدون الفصل مع الفصل **قوله** وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص موضوع التشخص اه هذا السؤال
للكاتبي واجاب عنه صاحب المواقف بان المراد هو الشخص المعلوم وجوده قطعا كزيد مثلا
وليس هو الا مجرد مفهوم الانسان والا يصدق على زيد بانه عمرو فاذن هو الانسان مع شيء
آخر يسمى التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المط وفيه بحث وهو
ان ذلك الشيء الآخر بعد تسليم لزوم جزئيته لا يلزم ان يكون تعينا لجواز ان يكون شيء آخر
من الاعراض المحققة الوجود فتامل **قوله** ولا يلزم من وجود المعروض وجود العارض كزيد الاعمى
فان العمى عارض له في الخارج مع انه ليس من الموجودات الخارجية **قوله** فان الشخص بهذا المعنى
من الامور الاعتبارية والسوفسطي ذلك مع ان المجموع المركب من الوصف المحقق وموصوفه اي
اعتباري فكيف اذا كان الوصف مما ينازع في تحققه **قوله** لم يكن عدميا مطلقا لا غير فيه فلا
يتصور ان يكون جزء الغير **قوله** والثالث بط والا يلزم من وجوه وايضا ذلك الغير
ان كان عدميا يكون التعين وجوديا لان عدم العدمي وجودي وان كان وجوديا فلا بد
ان يتصف بالتعين فيلزم ان يكون الشيء موصوفا بعدمه **قوله** اذ لو تمايزت التعينات
لم يتعين الشخص من انضمام التعين الى الماهية لا يقال يجوز ان يكون التعين المنضم الى الماهية
تعينا جزئيا اذ تمايز التعينات لا يمنع جزئيتها لانا نقول نعم على تقدير التمايز يحتاج كل متعين الى
في جزئيته الى انضمام تعين آخر وهلم جرا فيلزم التس فتدبر وقد يمنع لزوم التس ويقال يجوز ان
يكون تعين التعين نفس التعين ليس بشيء لانه لو اريد انه يجوز ان يكون بعض افراد التعين عدميا
فهو خارج في كون حكم الامثال واحدا ولو اريد اتحاد العارض والمعروض في الامور الموجودة
في الخارج فهو ضروري البطلان وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية وقد يتوهم ان انضمام
الكلي الى الكلي وتقييده به لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان مفيدا على نحو ما قيل في الرسم
انه لا يفيد الكنه فانه لا يجب افادته الكنه وليس بشيء والقياس على ما قيل في الرسم بط لوضوح
الفرق **قوله** فلا يلزم تمايز التعينات ولو سلم تمايزها فلا يلزم من كون احد التعينين وجوديا

بتوهم

كان

كان التعين الآخر ايضا كذلك لان المتماثلات يجوز ان يكون بعضها موجودا وبعضها معدوما فتامل **قوله**
والمعدوم لا يكون عدم الشيء اي لا يجب ذلك لانه لا يجوز **قوله** فان الشيء المعبر عنه اي المعبر بالمعنى
بهذا اللفظ فالوجودي والا فالمعدوم وجودي **قوله** والكلام في تعين التعين ولزوم التس وقد
يمنع لزومه لجواز الانتهاء الى تعين اعتباري اذ لا يلزم من كونه موجودا وجود جميع افراده **قوله**
واجيب بان تعين كل متعين له ماهية قال الفاضل المحشي هذه العبارة مشعرة بان كل تعين له ماهية
كلية الا انها منحصرة في فرد واحد وذلك يستلزم احتياجه الى تعين آخر قطعا والحق انها جزئية
في حد ذواتها متميزة بالحقائق **قوله** الظاهر ان الشارح ذهب اليه بناء على ما قيل ان كل موجود
في الخارج فله ماهية كلية في العقل لكنه في الواجب محل نظر فلاحظ ان كل فرد من التعين له ماهية
يختص نوعها بشخصها وتعين ذلك الفرد بنفس طبيعته لا بتعين آخر فلا يلزم التس وهو ايضا محل
نظر لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين هذا هو الظاهر ولهذا اقتصر على لزوم الدور
وقد يرد بان تميز الحصة ان كان بهذا التعين فدور وان كان بتعين آخر فتس **قوله** ونوقض
هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس وفيه ايماء الى ان نسبة التعين الى الماهية النوعية
كنسبة الفصل الى الماهية الجنسية وتحقيقه ان الجنس امر مبهم يحتمل ماهيات كثيرة ولا يتحصل الا
بانضمام فصل كما سبق وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج لا يتمايزان الا في الذهن كذلك
الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة لا تتعين شيء منها الا بالتعين المنضم اليها وهما متحدان
في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية
واخرى هو التعين والا لامتنع حمل الماهية على افرادها بل ليس الموجود الا الهويات الشخصية
الا ان العقل يفصلها الى الماهية والتعين كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ومن
ههنا يعلم ان النزاع بين الفريقين لفظي فان الحكماء لا يدعون ان التعين ان التعين و
والتشخص امر موجود في الخارج ممتاز عن الماهية بل يقولون انه امر موجود على انه عين
الماهية في الخارج ومتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا
على الماهية في الخارج **قوله** واجيب عن هذا الدليل على سبيل التفصيل اه يريد ان الاختصاص
مع تميز الحصة زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا فلا يكون الا دور المعية ولا استحالة فيه



الابرى ان معروض البياض هو الجسم الابيض لا فيه ولقائل ان يقول اتصاف التعين التعين
الى الماهية ان كان عينيا فلا بد له من تميز سابق بالضرورة وان كان عقليا فانضمام فرد
من التعين الى الماهية في العقل دون افراد الآخر لا بد له من مخصص آخر قوله يمكن ان يقال
اذ الحال ان اتصاف التعين الى الماهية عينيا يلزم تقدم وجود ما عليه ضرورة تقدم وجود المعروض
بالذات على تميز المعروض مقارن لوجوده ولا يلزم من تقدم وجوده بالذات تقدم ما معه بالزمان
واما قوله وان كان عقليا الى قوله لا بد له من مخصص فيه عليه يجوز ان يكون المخصص هو المعدات
كتعين صورة ما للهيولى وايضا حصر طلب المخصص في كونه عقليا تخصيص للاعقلي وفيه تامل قوله
واجب بان وجود الماهية مع اتصاف التعين اليها وحاصله انا نختار ان وجود الماهية لا يقتضي
تعينا آخر قوله فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد عليها وهو المطلق لانه لا بد من وجود الماهية
مع اتصاف التعين اليها معية زمانية وانما يلزم احد الامرين التسلسل ووجود الماهية بدون تعين
زائد عليها لو كان اتصاف التعين اليها بعد وجودها بعدية زمانية وهو ممنوع قوله فرع على كون
التعين وجوديا زائدا على الماهية اه يريد ان التعين اذا كان امرا اعتباريا لم يكن له حاجة الى
علة وانما احتاج اليها على تقدير كونها وجوديا زائدا على الماهية كمن يزعم ذلك فتصدى لبيان
علة وانت خبير بان الموجود الخارجي اذا اتصف بصفة اعتبارية يحتاج في اتصافه بها الى علة كما
يحتاج اليها اذا اتصف بصفة وجودية غير ان الصفة الوجودية يحتاج الى العلة في وجودها ايضا
بخلاف الصفة العدمية اذ لا وجود لها فيمكن البحث عن علة اتصاف الماهية بالتشخص وان
كان التشخص غير موجود في نفسه قوله ان اقتضت التشخص لذاتها وكذا ان اقتضته بواسطة
لازمها انحصر نوعها في شخصها فتدبر فان هذا عكس البحث ولكن لا الوجه به نتفعه
بعطفك قوله والا امكن تخلف المعلول وهو التشخص الاول الذي اقتضته الماهية ولو اعتبر
علتها التشخص آخر لتخلف المعلول عن علته التامة في الموضعين لتحقق الماهية في كل
من الشخصين بدون تشخص آخر قوله لان المباين نسبته الى الكل سواء وقد يمنع تساوي
النسبة لجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضي تشخصها معينا واذا تعدد
الفاعل للمباين تعدد افراد الماهية ايضا كما ان لكل فاعل من الفواعل الماهية الموجودة

جوهة

الممكنات

الممكنات نسبة مخصوصة الى منفعله قوله وغير المباين اما حال في الشخص او محل له
وقد يرد بان غير المباين اما حال في الماهية او محل لها والاقرب ان يقال غير المباين اما
حال في الشخص او محل له والمراد بالمحل وكذا بالمادة الموضوع في الاعراض والهيولى في
الاجسام والمتعلق في النفوس فتامل فيكثر من هذا قوله فلا يكون الا علة لتشخص الظاهر
في العبارة ان يقال فلا يكون الا علة لمحله فلا يكون الا علة للتشخص واعترض عليه بان
المحل قد يكون سببا للحال كالصورة المطلقة فانها حالة في الهيولى وعلة لها قوله فيعلل تشخصها
بتشخص موادها فقد ذكرنا المراد من المادة ومحصوله المادة الجسمية فقالوا تشخص العقول المجردة
بماهياتها والا لكان تشخصها بالمادة فلا يكون العقول مجردة واما النفس الانسانية فهي و
ان كانت مجردة في ذاتها لكن تعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف كانت في حكم الاعراض
الحالة في المادة فتتعدد بما يوجب تعدد المادة التي تتعلق بها ذكر التعلق بخلاف تعلق العقل
تعلق التاثير كما يظهر بالتامل الصادق وقد يناقش بانه لم لا يجوز ان يكون العقل المجرد علة
غير المادة اما الجسمية فيتعدد ذلك وانت تعلم ان هذه المناقشة لا تجري في المعلول الاول قوله
والاعراض يكتنف بها الظاهر انه انما يعرض لها بناء على الاسناد الى المحل والمادة اعلم من ان يكون
بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض يمكن توجيه الشارح الى ان المراد استناد التشخص الى
المحل والمادة بواسطة ما فيها من الاعراض وبالجملة يرد السؤال بانه يجوز ان يكون السبب المستقل
حالا فقط وحاصله ان الحصر في قوله وغير المباين اما حال في التشخص او محل له مم وحاصل جوابه
انه لا يكون الحال الحالي في نفسه سببا مستقلا قوله قيل عليه تشخص المواد وعوارضها اجاب الحكماء
عن السؤال الوارد على تشخص المواد بانه علة تشخص المادة اعراض يلحقها او يتعاقب
عليها بتعاقب الاستعدادات الى غير النهاية ومثل هذا التسلسل غير ممتنع عندهم ورد ذلك
بانهم لم يجوزوا ايضا تشخص الماهية وتعدد افرادها بسبب صفاتها العارضية لها على سبيل التعاقب
من غير لزوم مادة وايضا ننقل الكلام الى تشخص تلك الاعراض وتعدد افرادها بان علته
ان كانت تشخص المادة المستندة اليها يلزم الدور وان كانت تشخص المادة المستندة الى
الاعراض الآخر السابقة ننقل الكلام اليها ولزم التسلسل وكذا ان كانت علة تشخص تلك الاعراض

ضي

السابقة اذ كانت علة لتشخص المادة اعراضا آخر سابقة عليها فان الاعراض السابقة لها جهات
متعددة فيجوز علتها الاشياء متعددة وهم وان جوزوا امثال ذلك التس لكن لزمهم جوازه في
الصفات العارضة للماهية المتعاقبة عليها فلت مامر واما الجواب الذي ذكره الشارح بقوله
اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته له فلا يدفع ذلك السوال لان محصوله اجراء الدليل
في المادة وانتقاضه بها فالقول بان الشيء الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة لا يجدي في ان
ينكشف العابل لا يقدح ذلك لان التكثر نفسه اما ان يستند الى ذات المادة او الى شيء الى آخر الدليل
قوله في الوجوب والامكان وفي القدم والحدوث لا يخال انه لم يتعرض المص لبيان
مفهوماتها اولا مع ان الانسب ذلك لانا نقول لاعتماده على بداهتها وكذا الواجب والممكن والقديم
والحادث كلها ضرورية قد تحصل لمن لا يمارس طرق الاكتساب نعم قد يعرف بتعريفات لفظية **قوله**
اما الوجوب والامكان فلوجهين وقد يستدل على كونهما اعتباريين لصدقهما على المعدوم و
واجب العدم والمعدوم ممكن الوجود والعدم فلو كانا ثبوتيين لما صدق على المعدوم لامتناع
اتصاف المعدوم بالموجود ورد ذلك بان صدق الشيء على المعدوم لا يستلزم ان يكون
معدوما يعني ان لا يكون فرد منه موجودا فيجوز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضه
معدوما فيكون ذلك الشيء باعتبار صدقه على الافراد الموجودة موجودا وباعتبار صدقه
على الافراد المعدومة معدوما **قوله** اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف
من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لا يقال صفات الله تعالى ممكنة فيلزم ان يكون سبحانه
وتعالى من حيث هو موصوف بتلك الصفة الممكنة ممكنا لانا نقول جهة الوجوب غير جهة الامكان
واما اذا كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فلا تعقل امكان
الموصوف من حيث هو موصوف بافتقاره الى تحقق الصفة لا يتوقف على امكان تلك
الصفة فتامل **قوله** ولقائل ان يقال هذا رد لقوله وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب
غير الذات اه لكن الظاهر ان لا يتعرض لقوله وان كان علة الوجوب غير الذات **قوله**
لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود اما تقدمها بالوجود فظ لان الشيء ما لم يوجد
لم يوجد واما تقدمها بالوجوب فلان الشيء ما لم يجب وجوده اما بالذات او بالغير لم يوجد

فان الممتنع

يوجد

لم يوجد فوجوب العلة التي هي الذات متقدم على وجودها المتقدم على ايجادها المتقدم على وجود المعلول
فيلزم تقدم وجوب العلة على المعلول بثلث مراتب او نقول وجوب العلة متقدم على وجودها وهو
متقدم على وجوب المعلول وهو متقدم على وجود المعلول فان ذلك الوجوب المتقدم غير الوجوب
المتاخر فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر وان كان عينه يلزم تقدم الوجوب على نفسه **قوله**
يلزم جواز الانفكاك الوجوب عن الذات اي بالنظر الى الذات نفسها مع قطع النظر عن ذلك الغير
لجواز انفكاك الوجوب عن الذات فلا يرد ما قيل لجوازان يكون ذلك الغير من لوازم الذات فلا يجوز
انفكاك الوجوب اللازم لذلك لان لازم اللازم لازم وايضا ننقل الكلام الى موجد ذلك الغير
اذ ليس بواجب قطعا فموجده اما بالذات او بالغير وفيه تامل فالاظهر ان يقال علة الوجوب لو كان
غير الذات يلزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير **قوله** فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب
وملخص هذا الدليل في مواضع عديدة كالوجوب والبقاء والقدم والحدوث والتعين وغيرها
ولهذا جعلها صاحب التلويح ضابطة كلية فقال كل ما يكون نوعه متسلسلا اي افراده كلما يتكرر نوعه اي
يتصف اي فرد يعرض منه بذلك النوع فيكون مفهومه تماما حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا
عارضا محمولا عليه بالاشتقاق فانه يلزم ان يكون امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج والا يلزم التسلسل
في الامور المترتبة الموجودة معا بيان ذلك انه لو وجد فرد من افراد النوع لا يستلزم وجود جميعها فاللازم
ان لا يكون جميع افراد النوع المتسلسل للتراد في موجودا الا ان يكون فرد منه موجودا **قوله** اي
الاستحقاقية الذات الوجود فيه تنبيه على ان الاقتضاء مصدر مضاف الى المفعول فلو وجد الوجوب
والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وخلاصته ضابطة كلية ايضا ذكرها صاحب التلويح
حيث قال كل صفة لا يجب تاخرها عن وجود موصوفها يجب ان يكون امرا اعتباريا وتحقيقه ان قولنا كل
موجود يجب تاخرها عن وجوده قضية صادقة وهي ينعكس بعكس النقيض الى ان كل صفة لا يجب تاخرها
عن وجود موصوفها في الخارج يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية جاز اتصاف الماهية حال
عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه باطل بالضرورة فيه بحث اذ لا يلزم من عدم وجوب تاخر
الصفة عن وجود الموصوف جواز اتصافه حال عدمه فيجوز ان يكون مقارنتها لوجود الموصوف
لازمة واجبة فلا يجوز اتصاف الماهية الا حال وجودها فتامل **قوله** بنا قضان الامتناع الذي

م

قوله

فرما

موجودي ضرورة صدقه على المعدومات وفيه بحث لان صدق المفهوم على المعدوم لا يقتضي كون
ذلك المفهوم عدميا كما سبق وانما يقتضي ذلك لو لم يصدق الا على المعدومات وليس الامتناع كذلك
فان الواجب يصدق عليه انه ممتنع العدم فالاولى ان لا يتعرض لبيان كون الامتناع عدميا لظهوره
ولهذا لم يتعرض احد لكونه وجوديا قوله فلان القدم والحدوث لو وجدا لقدم القدم وقد عرفت
ما فيه فتذكر قوله لا يرتفع بارتفاع غيره واعترض عليه بانا لا نسلم ان الواجب لذاته لو كان
واجبا لغيره لا يرتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا لذاته وبانه يجوز ان يكون ارتفاعه
ذلك الغير لا واجبا جاز ان يستلزم المحال والجواب ان الواجب لذاته اذا فرض واجبا لغيره
يكون ثبوت الوجوب معللا بذلك الغير فقط لا بذاته ايضا والا يلزم توارد العلتين المستقلتين
اي الذات وذلك الغير على معلول واحد بالشخص فتدبر واما حديث يجوز ان يكون ارتفاع
ذلك الغير لا غير موجه لان ذلك الغير ممكن في نفسه فيجوز ارتفاعه قطعا اقول والاقرب
ان يقال الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره فاما ان يكون ثبوت الوجوب له معللا بذلك الغير
فقط كما ذكر فيلزم ان لا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته هف واما ان يكون معللا
بذاته وبذلك الغير ايضا فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص
فتامل فانه حقيق بالقبول قوله يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتان لشيء
بسيط وهو هو وقد سبق ما هو الاولى في دفعه قوله واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهيته
من الماهيات فيدل عليه عدم مشاركة الواجب لغيره في ماهيته من الماهيات لا يدل على ان الواجب
لا جنس له اصلا لجواز ان يكون له جنس منحصر في نوعه كما في الخارج وان كان في العقل يحتمل الانواع
ان الفعل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجوب الخاص قال الفاضل المحشي وهم معترفون
بان ذاته التي هي الوجوب الخاص غير معقول للبشر فمن اين عرف عدم احتياج العقلاء في تعقلها
الى امر يتقوم به والاستدلال بانه اذا لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ليس بتمام لم لا يجوز ان
يكون بعض المفهومات الصادقة عليها وعلى غيرها كالعاقل والمعقول مثلا ذاتيا عاما
او لازم ذاتي عام لهما وايضا عدم الاشتراك مع الغير في ذاتي وعدم الاجزاء الخارجية لا
يقتضيان عدم تركيبه عقلا لجواز ان يكون له اجزاء محمولة مساوية له غير منتزعة من اجزاء خارجية

فلا

فلا يتجه قوله فيستحيل تركيبه في العقل مطلقا قوله لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا
لما زاد على الذات كما هو المذهب عند الحكيم قوله جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان
الذات اضاف هناك الانفكاك الى الذات وفيما سبق الى الوجوب نظرا الى المال قوله
الحكم الرابع ان الوجوب لذاته اي الوجوب لذاته سواء كان وجوديا او عدميا لا يكون
مشتركا بين اثنين كما سياتي في الالهيات في مسئلة التوحيد فامل قوله فالواجب
اذا اتصف بصفات جواب دخل مقدر والاظهر ان يقدر الدخل هكذا وكيف لا يكون
الوجوب لذاته مشتركا بين اثنين مع ان واجب الوجود لذاته كما وقع في كلام البعض
هو الذي وصفاته واجاب بان الوجوب الذاتي للذات وحده والصفات واجبة به لا
بذاتها وكلام البعض ينبغي ان يؤول بهذا قوله لكان تلك الصفات ممكنة بناء على ان
الوجوب لذاته ليس مشتركا بين اثنين فاذا لم يكن تلك الصفات واجبة لذاتها يكون
ممكنة بالضرورة قوله الاول ان الامكان يحوج الممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج
الممكن الى السبب المؤثر وهذا مذهب الحكماء ومذهب المتكلمين قوله فيحتاج الممكن اي من حيث
هو ممكن فالمعنى فيحتاج الممكن لامكانه اي لتساوي طرفيه في ترجيح وجوده او عدمه الى امر
للممكن ترجيح احدهما على الآخر فالحكم بان الامكان يحوج الى السبب اولي لا يتوقف الا على تصور
الموضوع والمحمول والنسبة بينهما قوله واعترض على ان الممكن في ترجح وجوده احد
ان ذلك يغر الطبع اتباعه انكروا امتناع وقوع الممكن بلا سبب فذهبوا الى ان وجود الممكن
بطريق الاتفاق والامام ذكر من جانبهم شبها كثيرة اقواها ما نقله الشارح قوله لان
الحاجة صفة للممكن وصفة الممكن ممكنة اضافة الصفة الى الممكن لمناسبة المقام وزيادة التوضيح
والا فصفة الواجب ايضا ممكنة قوله وننقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل ويرجع هذا
الوجه الى الضابطة الاولى التي نقلها عن صاحب التلويحات لا يقال لم يرد على هذا الوجه ما يرد
على تلك الضابطة لانا نقول نعم ولكن ههنا مانع مخصوص وهو انه يلزم عدم احتياج الحاجة
الثبوتية التي اعتبرها بعدها حاجة عدمية الى المؤثر على ما بين في قوله واما ان كانت الحاجة
عدمية الى فهم قوله والا ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة وهو جملة الضابطة الثانية

ولانه للحاجة اذ لم يكن ثبوتية و قد يتوهم من ظاهره ان هذا على تقدير تسليم اتصاف
الممكن بالحاجة لكن الحاجة صفة الممكن فلا وجه لقوله فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر فان
الاتصاف بالماخذ يستلزم حمل المشتق قوله لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف
صة محتاجة اليه اذ لو كان الموصوف محتاجا الى التأثير لكانت الصفة محتاجة اليه لان الصفة محتاجة
الى الموصوف والمحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء وهذا لا يتم فيما اذا كان
الموصوف وجوديا و الصفة عدمية لان الموصوف لكونه وجوديا يحتاج الى المؤثر والصفة لا تحتاج
اليه لكونها عدمية وههنا ليس كذلك لان الفرض ان الحاجة عدمية قوله فلان الحاجة اذا كانت عدمية
لم يكن لها علة وقد سبق ان العدمي وان لم يكن محتاجا في ثبوته في نفسه الى علة اذ لا ثبوت له الا
لكن اتصاف الغير بالعدمي تحتاج الى علة والمقصود ههنا بيان العلة اتصاف الممكن
ما بالحاجة في نفس الامر ماهذا قوله الوجه الثالث انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان للمؤثر موصوفا
بالمؤثرية ومرجع هذا الوجه الى الضابطة الاولى وفيه تامل اذ لا يخفى ما هو مذكور في بيان هذه
الضابطة فتدبر قوله تأثير المؤثر في الممكن اما في وجوده وان شئت نفي تأثير المؤثر في
كا عدمه قلت تأثيره فيه اما حال كون الممكن معدوما فيكون تحصيلا للحاصل واما كونه موجودا
فيلزم اجتماع النقيضين قوله والرابع لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه هذا ا
جا الاعتراض سبق كعدم الامكان محوجا الى مؤثر ولا سبق كعدم الممكن في ترجيح وجوده على عدمه محتاجا
الى مؤثر فتامل قوله فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا وحاصله ان انتفاء مبدا المحمول
في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل فيه كما في قولنا زيد اعمى قوله فلان كلا منهما قد يكون معقولا
باعتبار ذاته سنظر فيه العقل هذا ما ذكره القوم في بيان منشا التسمية في الامور الاعتبارية
وكيفية انتفاء فيها كاللزوم والحصول والوحدة والكثرة وغيرها قوله فالمؤثرية عطف على
قوله بالحاجة حال الممكن قوله باعتبارها ثبوتهما بكونهما معقولين على كيس قال الفاضل
المحشي ان اراد به الامكان العام فصحيح لكنه ليس علة للحاجة لانه يصدق على الواجب والممتنع
مع عدم الحاجة وان اريد به الامكان الخاص فظاهر انه من الامور الاعتبارية التي يمتنع وجودها
في الخارج فلا يعرضها الامكان الخاص واعتباره بالقياس الى الوجود الذهني خلاف المصطلح

ويمكن

ويمكن توجيه كلام الشارح بانا ما نرجح قوله ويعني انه ممكن او موجود فما هو قوله وان اراد به
غيره فليبين حتى نتصوره ثم نتكلم عليه ثانيا ويمكن ان يقال ان معنى اشتراط وجود
المؤثر وجود الاثر ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى
التأثير نعم نختار ان التأثير في حال عدم الاثر ولا جمع بين النقيضين لان الاثر عقيب
ان التأثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا وزمان الوجود في زمان العدم
ممتنع بل امتناع الوجود بشرط العدم لا في زمانه بان يزول العدم ويحصل بدله الوجود كما هو
شان ساير الامور المتضادة عند طريان واحد منهما على محل الاخر قوله فنختار ان تأثير
المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل يعني ان المحال ايجاد الموجود بوجود قبل الايجاد
فانه تحصيل الحاصل قبل هذا التحصيل ولكنه ليس بلازم واما ايجاد الموجود بوجود حاصل
بهذا الايجاد فلا نم استحالته فان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل الحاصل
بهذا التحصيل كما في القائل فان السواد مثلا قائم بالجسم الاسود بهذا السواد قوله وبعض
المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر يعني من قال منهم بالحال اجاب بان التأثير ثير
في زمان حدوث الاثر ان في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس هذا زمان الوجود
ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما وبهذا ظهر ان قوله فان قيل فيما هذا بناء مذهب
الواسطة اولى بسواء جاز ذكر القول بل على ما ذكر اولا من ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا
من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم قوله واجيب بان التأثير وان كان والحاصل
ان ردد بان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فاخترنا بان التأثير في ذات بان التأثير اما في
الاثر من حيث هو هو وان ردد في زمان الوجود او في زمان العدم فالجواب انه في زمان
الوجود كما عرفت قوله لا يقال لانم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي وفيه نوع مسامحة قوله
لانا نقول لا نحتاج الى بيان غلطه من القواعد المقررة ان الاستدلال في مقابلة
البداهة باطل فيعلم اجمالا ان ما ذكر مقدماته غير مطابقة للواقع فيكون مغالطة
وان لم يعلم الغلط بخصوصه على انه قد بين الغلط فيما ذكر قوله وفي بعض النسخ ان لم
الممكن ان لم يتصف بالامكان وظني ان النسخة الكاينة بالرجحان راجحة قوله ولا

والصواب ان يقال ان عدم الممكن المساوى الطرفين ليس نفيا محضا بمعنى ان لا اتصاف له اسما
التحقيق انه وان كان نفيا محضا بمعنى ان ليس له شائبة الوجود العينى لكنه ليس نفيا محضا
بمعنى ان لا اتصاف له بما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الموجود فيرتبط الى عدم
علة وجوده وتساوى طرفى وجود الممكن وعدمه لا يكون الا فى العقل وعدم المؤثر او عدم الاثر
ليس نفيا محضا بل كل منهما ثابت فى العقل متمايز عن الآخر فيجوز ان يكون احدهما علة للآخر
فاندفع ما قيل لا تمايز فى الاعدام فلا يجوز ان يكون بعضها علة وبعضها معلولا وما قيل
العدم لا يتصف بالعلية والمعلولية لانهما وجوديان لكونهما نقيضا اللاعلية واللامعلولية
العدميان قلنا قد عرفت ان مجرد صورة السلب لا يقتضى كون المفهوم عدميا حتى يكون
نقيضه وجوديا ولو سلم فنقيض العدمى قد يكون عدميا ايضا فالعلية والمعلولية صفتان
عدميتان فيجوز ان يتصف العدم بهما فى نفس الامر فيقال عدم الاثر فى نفس الامر لانه عدم المؤثر
فيه كما يقال وجد الاثر فى نفس الامر لانه وجد المؤثر فيه ويستوضح ذلك من قولنا عدم المؤثر كحركة اليد
فعدم الاثر كحركة الخاتم على قياس الوجود فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم
ولا يجوز انفكاك الترتيب والتعقيب كما لا يخفى قوله فلا يكون الحدوث علة للحاجة والا لزم
على تقدير كون الحدوث علة او شرطا تقدم الشيء على نفسه او تاخره عن نفسه باربع مراتب او
على تقدير كونه جزءا بخمس مراتب لان جزء العلة متقدم عليها لا يقال الشرط لا بد ان يكون سابقا
على المشروط فيلزم على تقدير كون الحدوث شرطا لعلة الحاجة ذلك التقدم او التاخر بخمس مراتب
كما يلزم كذلك على تقدير كونه جزءا منها لانا نقول لا نسلم لزوم سبق الشرط على المشروط فانما
يلزم لو كان الحدوث شرطا لنفس علة الحاجة وليس كذلك بل هو شرط لعليتها وتاثيرها وفيه بحث
يحتاج الى تامل قوله ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود يريد ان
ما ذكره القائل على تقدير تسليمه لا يضرنا فهو اصل المقصود من لزوم تقدم الشيء على نفسه
او تاخره عن نفسه غايته تقليل المراتب وحطها الى واحدة وذلك غير مفسد قوله بل هو من
الامكان من الاعتبارات العقلية يريد ان الامكان ليس من الصفات العارضة للماهية
بحسب وجودها الخارجى بل هو من الصفات التى يلحق الماهية من حيث هى هى لا لامر خارج له

فى ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودات قوله الحكم الثانى الممكن لا يمكن ان يكون احد
طرفيه اى الوجود والعدم اولى به لذاته فان قيل هذا البحث لغو محض اذ قد سبق ان الممكن
متساوى الطرفين بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن
هناك تساو قلنا الممكن الحاصل من تقسيم المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع هو ما لا يقتضى لذاته
وجوده وعدمه اقتضاء تاما مانعا من النقيض وذلك لا ينافى اقتضاء احدهما فى الجملة على ما هو المدرك
من الاولوية ههنا حتى يلزم تساويهما بل انما يلزم ذلك من البرهان الدال على انتفاء اولوية احد
طرفى الممكن اولوية ذاتية غير واصلة الى حد الوجوب فاقول لا يخفى عليك انه لو قدم هذا الحكم على
الاول لكان احسن اذ المناسب ان يبين اولا عدم تلك الاولوية لئلا يتوهم ان الممكن يجوز ان يكون
طرفيه اولى اى راجحا رجحانا تاما لا الى حد الوجوب فيجوز ان يقع وقوع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح (احد)
اذ لا استحالة فى وقوع الراجح فلا احتياج الممكن فى ترجيح احد طرفيه الى مرجح هذا هو السر فى هذا الحكم
فاحتياج الممكن الى المؤثر انما يصفو عن شبهة اذا بين انتفاء تلك الاولوية فاللائق بيان انتفائها (فيها)
اولا ثم التعرض لبيان ان علة الاحتياج ماذا ثم التحقيق ان اولوية احد طرفى الممكن الى رجحان
احدهما رجحانا غير واصل الى حد الوجوب سواء كان تلك الرجحان ناشيا من ذاته او من علته لا يكفى وجوده
فى وقوع ذلك الطرف الراجح لانا اذا فرضنا وقوعه معه فى وقت وعدم وقوعه معه فى وقت آخر فان
كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان ولم يكن اختصاص احد الوقتين بوقوعه بمرجح لو وجد ذلك
المرجح فى الوقت الآخر يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان ذلك الاختصاص
بمرجح آخر لم يكن وقوعه بمجرد ذلك الرجحان الشامل للوقتين وقد فرضناه كذلك هف واعلم ان
ما ذكره المص من ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما على الآخر مذهب
الجمهور وقيل عدمه اولى اذ يكفى فى عدمه انتفاء جزء من اجزاء العلة التامة واما وجوده فيتوقف
الى تحقق جميع اجزائها ورد ذلك بان سهولة عدمه بالنظر الى غيره لا يقتضى اولويته بالنظر
الى ذاته وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت بدليل امتناع (٤)
بقائها وهو مردود ايضا بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له فان تلك الاعراض موجودة
وليست بقائها باقية لكونها متجددة منقضية مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقيل

الطرف الاول لذاته والجواب ان رجحان وجود احد الطرفين مناف لرجحان ... صح

اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى وعلى العكس فالعدم اولى وقيل اذا وجد العلة
فالوجود اولى والا فالعدم وكلاهما ظاهر الفساد لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن
قوله فيفتقر اولوية الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن قيل لا نم افتقار هذه الاولوية الى عدم تسبب
طريان الآخر بل المفتقر اليه وقوع الطرف الاول ونحو ذلك لا يمنع اولوية الطرف الآخر قطعا كما الوجود
في كفتي الميزان وسواء كان الحكم استنادهما الى الذات او استناد احدهما الى الذات والآخر الى الغير
فاذا وجد ... بان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر راجحا واولى لذاته او للغير ورجحانه يتوقف على انتفاء
اولوية الطرف الآخر عليه وبهذا يعلم ان تجويز كون احد طرفي الممكن راجحا لذاته رجحانا غير واصل الاولى ح
الى حد الوجوب لا يفيد تجويز وقوع ذلك الطرف الراجح بلا احتياج الممكن الى امر خارج عن ذاته حتى
يلزم انسداد باب اثبات الصانع قوله واذا كان الطرف الآخر اولى به لم يبق اولوية
الطرف الآخر فيتوقف له اذا لم يبق اولوية الطرف الاول يلزم ان لا يكون الاولوية ذاتية لان الاولى ح
ما بالذات لا يزول بالغير قوله وان لم يكن طرء بان الطرف الآخر كان الاولى واجبا فان كان
الطرف الاول الوجود يكون الممكن واجب الوجود وان كان العدم يكون الممكن واجب العدم
قوله الممكن ما لم تتعين صدوره لا يقع ان الرجحان الناشئ من المؤثر لا يكفي في وقوع الممكن
ما لم يصل ذلك الرجحان الى حد الوجوب وقد حققناه سابقا فتذكره وما قيل هذا لا يستدعي السبق
لجواز ان يكون الوجوب والوجود معلولي العلة التامة مقارنين ليس بشيء قوله وهو الوجوب
السابق على وجود الممكن وان كان في زمان وجوده فلا يرد ما قيل ان الممكن حال عدمه لا يتصف
بالوجوب الذي هو صفة بثبوته وكذا ما قيل ان الممكن حال عدمه ممتنع بالغير فكيف يكون
واجبا بالغير وههنا ابحاث لا يحتملها المقام قوله وهو الوجوب اللاحق ويسمى الضرورة بالشرط
المحمول قوله فالوجود بين اي السابق واللاحق محفوف للممكن فكل ممكن موجود محفوف بوجوبين
سابق ولاحق وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين سابق من عدم
علته ووجوده ولاحق من عدمه وشيء منهما لا ينافي الامكان الذاتي قوله فلا يكون في ذاته
ممكنا بل واجبا او ممتنعا اي لا يكون ح ممكنا في ذاته هـ والكلام فيه هف او المعنى فاذا الممكن ح
لم يكن في ذاته ممكنا بل واجبا او ممتنعا يلزم ان ينقلب الواجب او الممتنع ممكنا قوله

الظاهر

الظاهر ان قول المص ولا احتياج في امكانه الى سبب اشارة الى ما احتج به الامام الرازي رح على لزوم
لا امكان لماهية الممكن وهو ان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فاما ان يكون حدوثه لها و
واتصافه به لسبب فالامكان ممكن حادث لحدوثه فاعتبار كونه صفة لها فيكون للامكان امكان
فتسلسل او لا لسبب فيلزم ان لا يثبت وجود الصانع لجواز حدوث الحوادث ح من غير استناد
الى سبب والذي يخطر ببالي ان ما ذكره الامام باطل قطعا لان الامكان امر اعتباري فاذا
لم يكن لازما لماهية الممكن فلابد ح من اتصافها به من سبب وليس يلزم من هذا ان الامكا ن
ممكن فللامكان امكان ولو لزم لزم التسلسل ايضا على تقدير كون الامكان صفة لازمة لها لانه
ممكن لا احتياج له للموصوف وان ما ذكره المص يمكن ان يقال معناه ولا احتياج الممكن في امكانه اي
في اتصافه بالامكان الى سبب وعلة الاحتياج الامكان فيكون للممكن امكان آخر والحق
ان قولنا الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي لازم لها يمتنع انفكاكها عنها ما قضية
بديهية لا يتوقف الا على تصور الطرفين على ما ينبغي مع ملاحظة النسبة بينهما فلا يحتاج الى الاستدلال
نعم قد يحتاج الى التنبيه فتدبر قوله قيل لا يجوز ان يكون عارضة يعني ان ما ذكرتم وان دل على احتياج ٢٠
الممكن الى المؤثر حال بقائه لكن معناه ممنوع فيلزم من هذا الدليل ايضا ان لا يكون الامكان محوجا الى
المؤثر والامكان الممكن حال بقائه محتاجا الى المؤثر كما ذكره المص قوله ولا يخفى ان يقال فاك
الفاضل المحشي علي حاشية كلام المص على هذا الجواب الحق لا يليق ولكن لا يتضح ذلك حق الاتضاح
الا بما يزيد لما ذكره في مصنفاته للفقير خصوصا في شرحه للمواقف حيث قال وتوضيح المقام بما لا مزيد
عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لا
لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه وكذلك انضمام وكم الوجود اليه اتصافه به في الزمان الآن وما بعده
ليس مقتضى ذاته لان الاستواء النسبة الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان
الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الآن فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر
كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستندة اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني
هو اتصافه ببقاء الوجود فهو وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه
على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود

ولو وجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد
يبحث على معنى التأثير والايجاد فيما سبق ومن ثم قال ان التأثير في الباقي تحصيل الحاصل فقد وهم انه
بعد البقاء وتحصيل للممكن للحاصل مع تغايره وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير اذا كان في امر متجدد ولا
يكون تأثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتداء وهو ايضا باطل لان التأثير
في ذلك الوجود الى اصل الاتي اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من ان المنع بالتأثير
هو التاسع ووجود المؤثر في وجه الاخر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجود
ودوامه لدوامه فكن من اول على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات الى هنا عبارته
قوله لان عدم تأثيره في المطلق اي في الوجود الاول بلا اعتبار اتصافه بالبقاء لا يقتضي عدم تأثيره
في المقيد اي في الوجود الاول باعتبار اتصافه بالبقاء وتحقيقه ما نقلنا آنفا قوله والقصد الى
ايجاد الشيء مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود قبيح عليه لجواز ان يكون قصد
مستمرا لوجود مستمر ويكون ذلك القصد متقدما على الايجاد بالذات كتقدم الايجاد على الوجود بالذات
فان سبق الايجاد القصدي على المعلول كسبق الايجاد الايجادي عليه في كونهما بالذات دون
الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما كما ذكره الآمدي على ما نقله صاحب المواقف ولا استحالة
في القصد على ايجاد الموجود بوجود حاصل بهذا الايجاد كما لا استحالة في ايجاد الموجود بوجود
متأخر لذلك الايجاد وبهذا يندفع ما استدل به الامام الرازي رح على امتناع استناد القديم
الى الموجب القديم في بطلان تأثيره فيه لما قال نعم انه فيلزم ايجاد الموجود واما في حال عدمه او حدوثه فيكونه
حادثا لا قديما على ان ذلك التوحيد لا يخلو عن نوع مسامحة فتدبر قوله تقرير الدليل ان الحكماء مع
اعتقادهم تقرير الدليل على الوجه الذي قرره الشارح ليس بموجه لان الملخص لم يدع ان القدم مناف
لتأثير الفاعل مطلقا حتى يعود العديم عندهم مع استناده الى الصانع فلا يكون القدم منافيا لتأثير
الفاعل الموجب لغير الدليل هكذا العالم عند الحكماء قديم مستند الى الصانع مع انه مختار عندهم فلا يكون
القدم منافيا لتأثير الفاعل المختار واجاب بانهم وان اطلقوا اسم المختار على الله تعالى لكن لا
بالمعنى الذي ينافي الايجاب بل في اعتقادهم انه تعالى موجب بالذات على ما هو المشهور وظني
لا يمنع استناد القديم الى الموجب القديم قوله فظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز استناد

ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا اولا ويتم

العالم

القديم الى الموجب القديم اذ لا فساد في استناد القديم الى الموجب الحادث وانكر الامام الرازي
ذلك الجواز كما ذكرناه قوله وامتناع استناده الى الفاعل المختار وقد عرفت ما فيه من المناقشة
والمخالفة قال المحقق في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل
ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يتصور لا
من فاعل ازلي تام في الفاعلية وذكر في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدا الاول
عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذكر في علومهم
الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان ما قدرته واختياره
لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية
المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية قوله والحكماء يطلقون اسم المختار على الله تعالى لكن
لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيارية بمعنى ان المتكلمين يقولون انه تعالى مختار بمعنى ان
شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل والحكماء ان شاء فعل وان شاء ترك فيلاحظون معنى الشرطية وصدقها
لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدمه وقولهم بمقدم الاولى واقع دائما عندهم ومقدم الشرطية الثانية
غير واقع دائما بل ممتنع واما المتكلمون فيقولون انه تعالى مختار بمعنى انه يصح منه الفعل والترك
فليس شيء منهما لازما لذاته تعالى قوله لان المعتزلة اي القائلين بالحال اثبتوا الحكم الآخر
فالجواب المذكور لا يدفع ما ذكره في تقرير الدليل تبصر قوله علة للاحوال الاربعة هذا عند
ابي هاشم واما عند غيره فلا يكون للاحوال علة لحال اخرى قوله لان ذات الباري تعالى يشارك
سائر الذوات والمرجح خلافه كما سيأتي قوله ويتاز عنها بصفة الالوهية وقيل يمتاز
بالاحوال الاربعة قوله ولقائل ان يقول اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء هذا ما
ذكره الحكيم المحقق فعلله الشارح والمرجح ان اهل السنة اثبتوا القدماء وهو ذات الله
وصفاته وذكر لزوم التعدد وعدم التغاير على اصطلاحهم وهذا اشهر من ان يخفى
قوله والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود يريد انه يلزم من القول بالاحوال
القول بالقدماء فان الثبوت اعم عندهم من الوجود والاحوال ثابتة وليست موجودة
فلا يكون قدماء لان القديم موجود لا اول له الا ان يفسر القديم بالثابت

ره عليه

لاول له لكن المشهور هو المعنى الاول وكلامهم في كلام المحشي لكنهم قالوا به في المعنى ودفع ٣
لذلك اذ لا فرق بين الوجود والثبوت وقلا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت من غير
فارق معنوي **قوله** منها بيان ان كل ممكن محدث لا شك ان صفات الله ممكنة ولا
ليست بمحدثة فلا يصح هذه الكلية ولو لاحظت من الحدث معنى بحيث يصدق على صفاته
القديمة لم يكن بيان هذه الكلية وليلائم نفي القدماء فلتأمل **قوله** وقد يفسر الحدوث
بالحاجة الى الوجود الى الغير اي احتياج الشيء في وجوده الى غيره وثبوته فكر المعنى للممكن
الموجود واتصافه به ظ لا يحتاج الى بيان الا انه قد فسر الحدوث باي معنى كان بعين نفي المسبوقية
المسبوقية فلا يكفي نفي الاحتياج المذكور بل يكون لازمه وهو كون الشيء مسبوقا بوجوده
بغيره سبقا ذاتيا وثبوته للممكن الموجود ايضا من قال بعد تفسيره اولا الحدوث الذاتي
بالحاجة الى الغير لتوضح في بيان ان كل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا الى انه هو مسبوقية
الوجود بلا استحقاقية الوجود سبقا ذاتيا وهذا المعنى لازم للمعنى الذي ذكره اولا ومن
قال الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم بالذات كما ان الحدوث الزماني هو
مسبوقية الوجود بالعدم بالزمان وفيه نظر لان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا
لكان علة له او جزء العلة ولا يتصور ذلك في الممكنات القديمة بالزمان عندهم كونها محدثة
بالحدوث الذاتي ومنهم من قال الحدوث الذاتي هو مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية
الوجود وهو قريب مما وقع الشارح والدليل فيهما واحد وهو ان الوجود واستحقاقية الوجود
حال للشيء من غيره ولا استحقاقية الوجود حاله من ذاته الى آخر ما قرره الشارح قال
الفاضل المحشي اللازم من الدليل هو ارتفاع حال الشيء في نفسه مستلزم ارتفاع حاله بالنسبة
الى الغير بدون العكس وهذا القدر لا يكفي في تقدمه بالذات بل لا بد من ان يكون الارتفاع ح
الاول سببا للثاني ولم يثبت لا يقال ارتفاع حال الشيء في نفسه وذاته سبب لارتفاع ذاته
وارتفاع ذاته سبب لارتفاع حاله بحسب الغير فارتفاع حال الشيء في ذاته سبب لارتفاع حاله
بحسب الغير وهو المناسب لسوق كلام الشارح لانا نقول لا نم ان ارتفاع حال الشيء في
ذاته سبب لارتفاع ذاته بل الامر بالعكس **قوله** ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث

بالحاجة

بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا والحدوث الزماني يقابل القدم الزماني وهو ان لا يكون الوجود
مسبوقا بالعدم والحدوث الذاتي يقابل القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير
والحدوث الزماني اخص مطلقا من الحدوث الذاتي ومباين للقدم الذاتي والزماني والحدوث
الذاتي اخص من وجه من القدم الزماني ومباين للقدم الذاتي وهو اخص مطلقا
من القدم الزماني لان مقابل الاعم اخص من مقابل الاخص والكل ظاهر اي الفلاسفة واما على
راي المتكلمين فان قالوا بوجود الصفات القديمة للذات فكذلك في نفي الاول والاخير وثاني مثلا زمان
وكذلك القدماء فانهم لا يقولون بوجود سائر الممكنات الازلية **قوله** الحدوث بالمعنى الاول الى قوله
يستدعي تقدم مادة ومدة واما الحدوث الذاتي فلا يستدعي تقدم مادة ومدة والا لزم
التسلسل لان المادة والمدة ايضا حادثتان بالحدوث الذاتي قطعا فيفتقران ايضا الى مادة
ومدة وغيرهما وقد نبهت فيما سبق على المراد من المادة وقد يفسر بالهيولى لان الموضوع والمتعلق
يشتملان عليها وفيه تامل **قوله** فلان امكان الحدث موجود وان اراد ان امكانه
موجود بوجود بالذات فلا يناسب ذكر قوله لان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود
وان اراد ان امكان الحدث موجود اي حاصل لذلك الحدث بمعنى اتصافه به فهو لا يكفي في
ثبوت المطلوب ويمكن توجيهه بانه اراد ان امكان الحدث موجود في نفسه لان كل حادث فقد كان قبل
وجوده ممكن الوجود ولو لم يكن امكانه موجودا في نفسه لم يكن ممكن الوجود اذ لا فرق بين قولنا امكانه
لا وبين قولنا لا امكان له كما ذكره ابن سينا وغيره وفيه ما فيه **قوله** لزم ان يتحقق احد الامرين
فلزم القلب هذا وكذا قوله بل هو امر اضافي يوجب ان يكون الاستدلال منهما بالامكان الذاتي
لا بالامكان الاستعدادي كما هو طريقة المحققين وبيانه ان صدور الحادث عن العلة القديمة يتوقف قف
على شرط حادث اذ لو لم يتوقف على شرط حادث اذ يتوقف لكن على شرط قديم اما ان لا يتوقف على
شرط وعلى كلا التقديرين يلزم قدم الحادث لدوام المعلول بدوام علته التامة بالضرورة فيكون حدوث
ذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر وهكذا الى غير النهاية فتلك الحوادث الغير المتناهية منه
اما مجتمعة وهو باطل لامتناع التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا واما متعاقبة فلا بد من محل
مختص بالحادث المفروض اولا لتعيين حدوثه بتوسطها فلذلك المحل استعدادات متعاقبة

لتعاقب الحوادث المتعلقة به لكن سابقا منها معد للاحق ومقرب للعلة الموجبة الى الحادث
المفروض اولا ومقرب لذلك الحادث الى الوجود وهذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو المتعلق ٢
بالامكان الاستعدادى لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد ومحله هو المادة
انقول هذا مبنى على كون الصانع موجبا بالذات واما اذا كان مختارا يفعل ما يشاء بمجرد
تعلق ارادته القديمة التى من شانها التخصيص فلا حاجة فى ترجيح ايجاد بعض الحوادث دون
بعض الى اختلاف الاستعدادات القوابل على انه لو ثبت انه لا بد لذلك المجموع من محل مختص
بالحادث المفروض اولا يتم مطلوبهم فلا حاجة الى باقى المقدمات ولا يكون الاستدلال
ايضا بالامكان الاستعدادى كما زعموا فليتامل قوله وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر
عليه لان السبب قال المحقق فى شرح الاشارات وايضا كونه ممكنا امر له فى نفسه وكونه مقدورا در
عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فان كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه اقول
لا نزاع فى ان امكان الشئ ليس هو اقتدار الفاعل عليه فى الحقيقة غير الامكان الا ان
القدرة لما كانت متقدمة على وجود الحادث كما ان الامكان متقدمة عليه فربما يتوهم انه
القدرة فلدفعه ذكر ان ذلك الامكان ليس هو قدرة القادر عليه على انه غلط لان الشكل الكل
ل الموجبين وهو لا ينتج قوله بكون الشئ بالقياس الى وجوده يعنى ان الامكان الذاتى
يعتبر تارة الى الوجود بالذات وهو كون فى نفسه وتارة الى الوجود بالعارض وهو كون
الشئ شيئا آخر والوجود فى الاول محمول وفى الثانى رابطة وههنا تفصيل لا يحتمله المقام قوله
والامور الاضافية اعراض قيد لا يلزم من كون الشئ امرا اضافيا كونه عرضا موجودا فى الخارج
حتى يستدل به على وجود موضوعه فى الخارج فتامل قوله وموضوعه معطوف على امكان وجوده
اى الحادث يتقدمه امكان وجوده ويتقدمه موضوع ذلك الامكان قوله وذلك الامكان قوة
للموضوع اى جنس الامكان اى موضوعه يسمى قوة بالنسبة الى وجود ذلك الحادث قوله او مادة
وهى اما هيولى ان كان الحادث صورة واما صورة جسمية يتعلق به الحادث ان كان نفسا
والصورة والنفس جوهران قوله لان الموضوع اى موضوع الامكان هو الجسم قيد الحصر
الموضوع فى الجسم بل قد يكون اما جزءا من الجسم كالهيولى كما عرفت او مجردا كالعقل

والنفس

والنفس ويمكن ان يقال المقصود الشارح حصر الموضوع الذى للعرض الحادث اذ لا يكون الحادث مسبوقا
بما هو محل اذا كان ذلك الحادث جوهرا وفيه ان ذلك الحصر ايضا ممنوع اذ الموضوع للعرض الحادث قد يكون
مجردا كالنفس ايضا موضوع العرض الحادث ومتعلق النفس ايضا وبيان فى الاشتمال على المادة
اى الهيولى فلا وجه لان يقال سبق الحادث الجوهرى بالمادة فقط تامل فان قلت هل يجوز الاكتفاء
بمطلق الموضوع المتناول للمجرد وغيره قلت لا لانه يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثلا ان
يقول العقول المجردة ليس كما لاتها بالفعل والا يلزم كون العقول مادة لان كل حادث لا بد له
من مادة وذلك لانه يجوز ح ان يكون بعض كمالاتها بالقوة ويكون مسبوقا بالمادة اى بالموضوع
المجرد فلا يلزم كون العقول مادة قوله والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر وفيه
تاييد بل المراد هو ان يكون الشئ محتاجا اليه لا آخر على ان هذا المعنى ليس معنى القياس بالذات بل هو الترتب
العقلى الحاصل للمحتاج اليه بالقياس الى المحتاج المصحح لقولنا وجد فوجد ثم لا يخفى ان الشارح اطلق
التقدم الذاتى على القدر المشترك بين التقدم العقلى والتقدم الطبيعى وخص التقدم الطبيعى بجميع
العلل الناقصة هذا هو المشهور وفى المواقف ان التقدم الذاتى يسمى بالتقدم الطبيعى ويختص جزء الشئ
بالنسبة الى الكل ودون سائر علله الناقصة واما قوله ولا يكون الاخر محتاجا الى ذلك فقد قيل انه مستدرك
لا مدخل له فى مفهوم العلية بالذات فتامل قوله اذا ابتدا من الجانب الاعلى اى من طرف الجنس العالى
ويفهم منه ان التقدم الرتبى اعتبارى يتبدل باعتبار المعتبر قوله فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعى
تقدم مدة وقد يستدل على كون الحادث مسبوقا بالزمان بانه لا بد لكل حادث زمانى من سبق حوادث
متعاقبة بحيث لا يجتمع المتقدم والمتاخر كما سبق تقريره وهل هذا الا بالزمان وقد عرفت ما فيه قوله
ان الامكان امر عقلى متعلق بشئ خارج هذا القول ذكره خواجه نصير الدين الطوسى فى شرح الاشارات
وارتضاه الاستدلال بامكان وجود شئ فى آخر او مع آخر فالامكان متعلق بذلك الآخر الذى هو
المراد من الشئ الخارجى وموضوع الامكان قوله قيد امكان الحوادث لا يجوز ان يكون حالا فيه فا
نايلة للامام الرازى ورده الحكيم المحقق بان امكان الشئ قبل وجوده حالة موضوعه فان معناه
كون ذلك الشئ فى موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو موصوف له وصفة للشئ من حيث
هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض فى موضوع وبالاعتبار الثانى يكون كاضافة المضاف

ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الآتي بحيزه لم يمتنع ان تقدم امكانه ايضا بذلك الغير الى ما جاز
قوله فلم لا يجوز ان يكون محل الحوادث الغاعل المفعول وفي كلام المحقق الذي نقلناه انفا نوع
ايماء الى دفع هذا القول حيث فهم منه ان جواز قيام امكان الحادث بالمادة ناش من قيام
ذلك الحادث به واما الفاعل فلا يقوم به الحادث حتى يجوز قيام امكانه به فاتضح الفرق
ولكنه لا يتاتى في الحادث الذي يوجد مع غيره قوله وايضا لم لا يجوز ان يكون قبلية بعض
اجزاء الزمان على البعض بالرتبة وقيل يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على
البعض بالطبع فان الجزء السابق من الزمان لكونه معد الجزء اللاحق منه متقدم عليه
طبعا وقد نوقش بان المتقدم بالرتبة او بالطبع يجامع المتاخر واجزاء الزمان ليست
كذلك وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى البعض اولى
من عكسه فلا يتصور بينها تقدم بالطبع قوله شرع في الفصل الخامس في الوحدة
والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وتصورهما
بديهي حصوله لمن له ادنى طرق الاكتساب ولان تصور الوحدة جزء من تصور وحدة المتصورة
بالبديهة والكثير مجموع الوحدة المتصورة بالبديهة فلذلك بان التعريف الذي ذكره المصنف
اللفظ لا الحقيقة وفيه ما فيه قوله الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية لا يخفى عليك ان هذا التعريف ليس بمطرد لصدقه على الكثرة المجتمعة المختلفة الحقائق
كالانسان والفرس والحمار فانها داخلة في تعريف الوحدة خارجة عن تعريف الكثرة فكان
الشارح لم يلتفت الى ذلك لكون التعريف لفظيا قوله الوحدة مغاير للوجود لما كانت
الوحدة مساوية للوجود بمعنى ان كل ما له وجود فله وحدة ما وكل ما له وحدة فله وجود ما توهم
بعض ان الوحدة هي الوجود فابطله المص بان الكثير اي ذات الكثير من حيث هو كثير اي من
حيث انه يلاحظ اجزائه مفصلة يصدق عليه مفهوم الوجود لا المفهوم المعدوم الواحد
فليس المراد ان مفهوم الكثير من حيث هو هو او المجموع المركب من ذات الكثير مع مفهومه
موجود كما توهمه بعضهم فانه باطل قطعا لان مفهوم الكثير من المفهومات الاعتبارية قوله
وليس بواحد من حيث كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا لا يخفى عليك ان تعيين ذات الكثير

بديهيا

يعم

من جـ

من حيث الاجمال ويصدق عليه انه واحد فلذلك اعتبر في الكثير قيد الحيثية ليتضح انه
ليس بواحد من ان قوله اذ يقال للكثرة كثرة واحدة يلوح الى ان الوحدة عارضة للكثرة
بالذات والكثير بالواسطة وقد يقال المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير
مع ملاحظة صفة الكثرة وخلاصته ما ذكرناه من حيثية الاجمال فافهم قوله لكان مفهوم
الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود وليس كذلك فان الواحد اي
ذات الواحد موجود وانسان وليس بكثير قوله وسعد الكلام الى وحدة الوحدة وبلغ
التس وقد عرفت ما يرد عليه فلا حاجة الى الاعادة فليس فيما سواه باطلع شيء من الحق قوله
فلانه ليس بين صفة الوحدة والكثرة تقابل باحد اصناف التقابل الاربعة وذلك لان الوحدة
جزء الكثرة والجزء لا يقابل الكل كما فصله قوله ومما يدل على ان الوحدة ليست بضد
للكثرة ان شرط التضاد بين وحدة موضوعهما بل يقول ان شرط التقابل بين مطلقا وحدة
موضوعهما كما سيأتي وحيث كان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة انتفى التقابل مطلقا
بين ذاتي الوحدة والكثرة قوله في اقسام الوحدات الواحد انه اعلم ان الواحد
مقول بالتشكيك على هذه الاقسام لان بعضها اولى بالوحدة كما يعرف بالتامل وكذا الكثرة
مقول بالتشكيك لكونهما في كل مرتبة اشد منها فيما دونه قوله كل شيئين هما متغايران
هذا هو مذهب الجمهور فكل شيئين عندهم متغايران كما ان كل متغايران شيئان
بالاتفاق قوله ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا هذا التفريع يدل على ان مطلقا
سواء كانت لازمة او مفارقة ليست عين الموصوف ولا غيره وكذا يدل عليه الدلالة
على عدم المغايرة بين الموصوف والصفة بان قولك ليس في الدار غير زيد كلام صحيح في
اللغة والشرع والعرف مع ان في الدار صفاته فلو كان الموصوف غير الصفة لكان كاذبا
وبهذا القول استدلوا ايضا على عدم المغايرة بين الكل والجزء فان اجزاء زيد في الدار
قطعا فلو كان الجزء غير الكل لكان ذلك القول كاذبا وهذا الاستدلال فاسد
لان المراد هو المفهوم من ذلك القول نفي انسان آخر غير زيد والا لزم ان لا يكون ثوبا
وسائر ما في الدار غير زيد وذكره الا لا يخفى بطلانه على احد وقيل ان الصفة التي ليس

ستماه ٤

لهم

زيد

الموصوف ولا غيره على الصفة الازلية النفسية وقيل بل هي الصفة القديمة كعلم الباري تع وقدرته
واعلم ان قول المشايخ في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده
لكونه ارتفاعا للنقيضين واعتذر الامام الرازي رح بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين
بجواز الانفكاك كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع فكان الشارح اومى الى ذلك
الاعتذار لكنه بطل قطعا لانهم يثبتون ما ذكره بالدليل حتى قال بعضهم لو كان الجزء غير الجزء لكان ن
غير نفسه لان الكل اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اعتباره فلو كان الجزء غير الكل لكان ن
غير نفسه لانه من الكل وفيه نظ لان مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه
فلو اعتبر كل جزء وحده فهو مغاير للكل لا لكل جزء حتى يلزم مغايرة الشيء لنفسه ولو اعتبر الجزء
مع اعتباره فهو عين الكل والجزء مغاير للمجموع الماخوذ منه ومن اعتباره لا لنفسه وصاحب المواقف
بان معناه انه لا هو بحسب الذات ولا غيره بحسب الهوية يعني انهما متغايران بحسب المفهوم ومتحدان ن
بحسب الهوية هو الواجب والحل ورده الفاضل التفتازاني بان الكلام في الاجزاء والصفات
الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والقدرة مع الذات ونحو ذلك
مما لا يتصور اتحاده بحسب الهوية وما يقال من ان الاتحاد بحسب الوجود اعم من الاتحاد
بحسب الهوية فلا يندفع الاعتراض بما في المحمولات لا اتحاد لها مع الذات بحسب الوجود ليس بشيء **قوله**
ثم المتباينان متقابلان لو كان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد اي المتباينان متنافيان بلان
لذكر القيود الا فهما متباينان وقد اوي المصلي لهذا **قوله** في زمان واحد قال الفاضل
الخلخالي قيد التقييد بزمان واحد زيادة تصريح بالمراد فان الاجتماع في موضوع واحد يتبادر
منه اتحاد الزمان بعني يتوهم بعضهم ان هذا القيد مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا
في زمان واحد فاعتذر بانه زيادة تصريح بان المراد فكان النكتة فيه دفع لتوهم التجوز
في الاجتماع اذ قد يقال اي اذا اجتمع هذا الوصفان في ذات ولحدة وان كانا في وقتين
فافهم وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه جميع اقسام المتقابلين فانه لا يمتنع
اجتماع المتقابلين في موضوعين ولا في موضوع في زمانين **قوله** لان المتقابلين
اما وجوديان او احدهما وجودي والمراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه

ويجوز

ويجوز ان لا يكون موجودا في الخارج فيجوز ان يكون كل من المتقابلين معدوما في الخارج فان ن
المفهوم الاعتباري وسلبه متناقضان ومتقابلان بالايجاب والسلب وفيه تامل وهو
ان ذكر المعنى لا يناسب هذا المقام كيف وقد وقع البحث فيه لجواز كون التقابل بين العدميين
فتدبر **قوله** او بحسب اما بحسب الغريب كما ذكره بطريق التمثيل او بحسب البعيد كعدم
البصر من الشجر والحجر **قوله** فعدم وملكة حقيقيان للحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهوري
على عكس الحقيقي والمشهوري من التضادين والحصر باعتبار المعنى الاعم الحقيقي من العدم والملكة
والمشهوري من التضاد **قوله** ان يكون المتقابلان فيهما اي اما في القول اي الوجود اللفظي
وهذا وجه مجازي للسلب والايجاب واما في العقد والتصور اي الوجود الذهني وهذا وجه
حقيقي لهما وليس لواحد منهما وجود حقيقي لان ثبوت النسبة وانتفائها ليسا من الموجودات جهات
العينية وبهذا من الامور الذهنية فبطل ما في شرح المقاصد من ان معنى قولهم مرجع الايجاب
والسلب الى القول والعقد ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا
ذوات حقيقية والا لكان للانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا
مثلث ولا الاشياء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه ما فهم بعضهم
انه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب كيف ولا يعنون بالايجاب الا الايجاب والسلب
العيني بالمتقابلان بالايجاب والسلب شيء لان الحال فيما عدا ما ليس كذلك فالمتقابلان تقابل التضاد
موجودان في الخارج وتقابلهما باعتبار وجودهما في الخارج متعاقبان الى موضوع في زمان واحد
وقد يكون المتقابلان تقابل التضايف كذلك على مذهب من قال بعض الاضافات في الجملة واما
على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج والمتقابلان ن
تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر مثلا موجودا خارجيا وتقابله بمعنى العمى باعتبار د
هذا الوجود الخارجي **قوله** بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية
والتام يتعرض للنسبة السلبية لان الايجاب والسلب يردان عليها لان معنى النسبة السلبية هو ان
يعتبر انتفاء ثبوت شيء لشيء والظاهر انه لا يتصور ان يرد عليه الايجاب والسلب فتامل **قوله**
او القول الدال عليهما الظاهر انه مجرور معطوف على العقود وقد يعد بالرفع عطفا على ما ي... العقود

قوله لصدقهما على كل موجود غير الموجود بين الذين هما عدمهما فان لا زيدا ولا عمرو يصدقان على بكر
ومقصوده التنبيه على ان عدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما في الواقع على كل موجود
في بعض الصور فلا يضره عدم صدقهما في بعض آخر فان اللاشيء واللاممكن لا يصدقان على مفهوم
محقق او مقدر لكن فرض صدقهما اي تحقق لو صدق احدهما على مفهوم لصدق عليه الآخر يكفينا في نفي
التقابل بينهما قوله يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر كلامه يدل على ان البصر وسلب عدم البصر
متحدان بحسب المفهوم ولا اختلاف بينهما الا بوجود حرف السلب في الاعمى لكنه غير صحيح لان تعقل البصر لا
يتوقف على تعقل عدمه بخلاف تعقل سلب عدم البصر فانه يتوقف على تعقل عدم البصر قطعا واعترض عليه
ايضا بان مفهوم اللااعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية والعقل يحكم بان كل
المفهوم في نفسه مقابل لمفهوم العمى مع قطع النظر عما ذكر من تفصيله واتصافه بكذا او لكذا اخص
من مطلق التقابل والاحكام الخاصة بالاخص لا يلزم طبيعة العام وفيه تامل قوله اجيب بانهم
اشترطوا في التضاد الحقيقي ان يكون بين الوجوديين الذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر
تعاقب اي جواز تعاقب فالاضداد التي يجوز بينهما التعاقب كالحركة من الوسط والحركة الى الوسط
لا يكون بينهما تضاد حقيقي بل تضاد مشهوري وكانه انما يتعرض لاشتراط التعاقب مع
عدم اشتهاره كاشتهار غاية الخلاف ايماء الى ان السؤال كما اورد بالنسبة الى اشتراط غاية
الخلاف يمكن ان يورد بالنسبة الى اشتراط التعاقب وسماه غاية الخلاف لان التضاد المشهوري
وفيه بحث اذ قد صرح الشيخ الرئيس وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا
يكون مثل السواد والصفرة خارجان عن المتضادين مطلقا فلا ينحصر تقابل الوجوديين بين اللذين
يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر في التقابل التضايف قوله لجواز ان يرتفعا معا و
وامتناع ارتفاع السلب والايجاب هذا الامتناع مبني على انحصار تقابل السلب والايجاب في التناقض
وهو ممنوع قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب مقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل
هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا وان كان
المتقابلان لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور فتامل
في كلامه واحفظه قوله اجيب بان وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم

قض

ورد

ورد ذكر بان المراد وجود الملزوم في موضوع وانتفاء اللازم في غير ذلك الموضوع كحركة الجسم مع انتفاء
السخونة اللازمة لها فيتحقق في موضوع الملزوم وعدم اللازم قوله المثلان لا يجتمعان في محل
واحد يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في موضوع خلافا لجمهور المعتزلة
فانهم قالوا الجسم يعرضه سواد مثلا ثم آخر وآخر وهلم جرا ثم تلك السوادات بل سائر الانواع
متفاوتة بالشدة والضعف متشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد
ويرد على ما ذكره الشارح ايضا ان عدم التمايز في نفس الامر فلا يصح ان يقال فلا اثنينية
فلا تماثل لانه فرع الاثنينية لجواز تغاير المثلين عند اجتماعهما في محل واحد بعوارض مستندة
الى الاسباب المفارقة لا الى المحل غايته ان لا يعلم ذلك فكانه هذا ما اراد من اعترض بان عدم
الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية وقد يستدل على امتناع اجتماع المثلين
بانه لو جاز اجتماعهما لامتنع الجزم بان شيئا من الاعراض المحسوسة كالسواد والبياض واحد
والتزام ذلك سفسطة قال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد وفي التجريد ما يشعر بانه
في التضاد اشد لانه قال واشد ما فيه الثالث اي اشد انواع التقابل في التقابل هو التضاد
ووجهه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور
غاية للخلاف فوق السلب في الذات وقيل معنى كلامه ان اقوى الانواع في التشكيك هو التضاد
فان الحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك قابلة للقوة والضعف بلا خفاء بخلاف
البواقي قوله هذا سهو عظيم من ذلك الفاضل فان عبارة التجريد واشد فيه السلب فكانه
لم ينظر الى التجريد او الى شرح من شروحه نعم قال بعضهم التضاد اقوى اذ في التضاد كمال
مع السلب الضمني اي زائد هو غاية الخلاف وفيه ما فيه قوله والمنافاة المحققة بين الخ
فمعناه انه خبر لا ينافيه الا عدمه انه ليس بخبر فيتحقق المنافاة بين شيء الى انبين
لا يقتضي الا ايجاب الخبر ينافيه سلبه واما ان ايجاب الخبر لا ينافيه الا سلبه فلا قوله
والاول ذاتي اي ليس بخارج عن ماهية الخبر قوله ورافع الامر العرضي رافع للذات لا بالذات
بل بالعرض وفيه ايماء الى لزوم العرض ههنا لان رافع الامر العرضي انما يكون رافعا للذات
اذا كان ذلك العرض لازما وحصول كلامه ان الرافع بلا واسطة اقوى معاندة من الرافع

بين

اى بالواسطة

بواسطة وقد يناقش في ذلك بان للمؤثر القوى يؤثر بالواسطة تاثيرا اقوى من تاثير المؤثر القريب
الضعيف فلم لا يجوز ان يكون الحال هناك كذلك **قوله** وهذا الاخير هو الذى ذكره فى الكتاب والوجوه
الثلثة منقولة من الملخص **قوله** السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا هذا مبنى على الخفا
تقابل السلب والايجاب فى التناقض وقد عرفت ما فيه **قوله** فان بين طرفى سيالم احدهما لا بعينه هذا
ما ذهب اليه الشيخ الرئيس واما جالينوس فقد اثبت واسطة بين الصحة والمرض كما فى الناقهين
والمشايخ فلا استلزام عنده **قوله** الا ان الشيخ ادعى على ان التضاد الحقيقى لا يكون الا بين نوعين
اخيرين فلا يكون تضاد حقيقى بين جنسين ولا بين نوعين من جنسين ولا بين الانواع فوق الاخير
سواء كانت من جنس واحد او لا واما التضاد المشهورى فلا ينحصر فيما بين نوعين اخيرين مندرجين
تحت الجنس الواحد بل قد صرح الشيخ وغيره بالتضاد المشهورى بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر
وبين نوعين من جنسين كالعفة والفجور وبين انواع من جنس كالسواد والبياض والطعم وبين
انواع من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه بحث لان الشيخ اشترط فى التضاد المشهورى
غاية الخلاف وذكر الاشتراط ينافى تصريحه بتحققه بين الشجاعة والتهور والجبن لان الشجاعة
وسط وغاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف والوسط **قوله** كالسواد والبياض
فانهما نوعان اخيران الظاهر المفهوم من كلامه ان السواد نفسا والبياض على الاطلاق فى كونهما
نوعين اخيرين نظر بل السواد المتفاوتة انواع مختلفة كما اشرنا اليه وكذا البياض **قوله**
فان جميع ما يحتاج اليه الشئ من العلل القريبة لان البعيدة لا تانى لها بل فى العلة التى يؤثر
فيه فان النجار لا يوجد الحلاوة فى الزايقة وان اوجد العسل بل موجد الحلاوة فى الزايقة انما
هو العسل قال شارح الصحايف وهذا صح فى انهم قالوا ليس المراد من الجميع والجملة
ان العلة التامة يجب ان يكون مركبة من عدة امور كما يشعر به ظاهر اللفظ بل المراد انه لا يبقى هنا
امر اخر يحتاج اليه فيشمل العلة البسيطة كالفاعل الموجب الصادر عنه الجوهر البسيط بلا توقف
تاثيره فيه على شرط ولا يتصور مانع فعلوله فيدخل فى العلة التامة الشرايط وزوال المانع ليس كلما
افعال التركيب واجب فى العلة التامة لان الوجوب السابق جزء منها قطعا وما يقال انه اعتبار
عقلى هو تاكيد الوجوب حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فاعتراف بانه جزء منها

فى الواقع فلا مساحة فى لفظ الجميع والجملة فتامل **قوله** وليس المراد من دخل زوال المانع فى العلة
التامة ان العدم يفعل شيئا وذلك لان بديهة العقل لا يجوز كون العدم مؤثرا فى الوجود ولكن
يجوز توقف تاثير المؤثر فى الوجود وافادته اياه على الامر العدمى كما يجوز توقفه على الامر الوجودى
فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشئ فى وجود آخر باعتبار وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة
والصورة او باعتبار عدمه فقط كالمانع او باعتبار وجوده وعدمه كالمعد اذ لا بد من
عدمه الطارى على وجوده والظاهر ان القائل بان المعلول اذا كان موجودا فى الخارج يجب ان يكون
علته التامة موجودة او لا يريد ان العلة التامة سواء كانت بسيطة او مركبة لا بد
من حصولها بحيث لا يكون فيها نقصان ما فالعلة التامة المركبة يجب ان يشتمل على كل
من اجزائها على اى حال فرض ولا يحتاج الى اعتبار امر آخر والا لم يكن العلة التامة علة تامة
وزعم صاحب المواقف ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودى كعدم اسباب المانع للمفصول
فان ذكر العدم كاشف عن وجود فضاء الله قد لم يمكن التعبير فيه الا انه ربما لا يعلم الشرط
الوجودى المعتبر فى علة الوجود الا بان عدمى فيعبر عنه بذكر اللازم العدمى فيسبق الى الاوهام
ان ذكر العدمى معتبر فى علة الوجود وليس كذلك بل العلة التامة يجب ان يكون جميع اجزائها وجود
ولا يخفى عليك انه تكلف مستغنى عنه بما قررناه **قوله** والعلة التامة المشتملة على جميع العلل
الناقصة وكذا العلة التامة المشتملة على بعض الناقصة كعدم المانع **قوله** يجب ان يكون علته
التامة موجودة او لا اعلم ان العلة التامة ان كانت فاعلية وحدها كما عرفت او فاعلية
مع الغاية كالفاعل المختار اذا اصدر عنه جوهر بسيط او فاعلية باعتبار شرط زوال مانع او
فاعلية مع الغائية باعتبارهما فلا شك فى تقدمها على معلولها تقدما بالعلية واما اذا كانت
العلة التامة هى الفاعلية مع المادية والصورة والغائية كما فى المركب الصادر عن الفاعل
المختار او الفاعلية مع المادية والصورة كما فى المركب الصادر عن الموجب ففى تقدمها
على معلولها اشكال لان جميع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية المعلولية بحسب
الذات ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن تقدمها عليها مع انضمام الفاعل وحده او مع
الغاية ولا يتصور ايضا تقدم الكل على الجزء وكذا فى احتياج المعلول الى العلة التامة

المشتملة على المادة والصورة اشكال ضرورة ان احتياج الشيء الى نفسه واحتياج الجزء الى الكل
بط بل الظاهر ان تلك العلة التامة متاخرة من معلولها وغير محتاجة اليه نعم كل جزء من اجزائها متقدم
على المعلول تقدما ذاتيا واما التقدم الزماني فيجوز فيه الا في العلة الصورية فانها مع المعلول
في الزمان وكذا الكل جزء من اجزائها المحتاج اليه المعلول بلا واسطة وقد يقال قولهم ان العلة يجب تقدمها
على المعلول ليس على الاطلاق وكذا قولهم يجب احتياج المعلول الى العلة قوله اذ يمتنع ان يكون
نفس المعلول وقد يتوهم ان العلة الناقصة قد يكون نفس المعلول لان العلة المادية والصورية
نفس المعلول ويدفع ذلك بتقييد المورد اي العلة الناقصة بالوحدة فتدبر قوله او يكون للمعلول الى القوة
وهي المادة والمراد ان وجود المعلول بالنظر الى المادة نفسها من حيث هي مادة يكون بالقوة كما ذكره الشيخ
في الشفاء ان المادة هي ما لا يكون باعتباره وجود للمركب بالفعل بل بالقوة بخلاف الصورة
حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فلا حاجة الى ما ذكره
الفاضل التفتازاني من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب اولى لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا
بالمادة اذ طرفها الصورة فان وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة واورد صاحب المحاكمات
مثالا للعلة الصورية الصورة السريرية للسرير والصورة الحاصلة للدائرة باجتماع السطح والخط
وللعلة المادية الخشب للسرير والسطح والخط المحيط للدائرة ويفهم منه ان ليس المراد بالعلة الصورية
والمادية ما يختص بالجواهر من الصورة والمادة الجوهريين بل يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي
يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة هذا الا ان الشيخ قال في الاشارات ان حقيقة المثلث
متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ومما يقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتان المادية والصورية وافاد الحكيم المحقق انه انما قال كانهما علتان لان المثلث
لا مادة له ولا صورة له فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام المركبة فتدبر واعترض
على انحصار اجزاء الماهية في المادة والصورة بان الجنس والفصل من اجزاء الماهية وليس
بشيء منهما مادة وصورة واجيب بان الجنس اذا اخذ من حيث هو جزء اعني بشرط لا شيء
يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة فلا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل
والصورة الا بالاعتبار لكن الاشكال باق باجناس الجواهر المجردة وفصولها عند من يقول

بها

بها

وفي شرح الاشارات ان الجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل
لان كل واحد منهما عين النوع محمولا عليه والباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكونان
كذلك قوله او يكون مؤثرا اي مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجله صار فاعلا يعني ان الغاية لا
تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى تلك
الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول واعترض ايضا على انحصار علة الناقصة
الى رجة من المعلول في الفاعل والغاية بان الموضوع في الاعراض من العلل الناقصة الخارجة
وليس شيئا منهما واجيب بان جعل من جزئيات المادة ولم يعد قسما براسه لمشابهته اياها
مشابهة تامة في كونهما محلا قابلا ثم ان في الكلام ايماء الى ان المراد بالعلة الصورية والما دية
والصورة والمادة للعمعان وبالفاعلية والغائية للفاعل والغاية حقيقة والظ ان
المراد بها الاعم مما ذكر اي العلة الصورية والمادية الصورة والمادة وما يشبههما وكذا في الفا علية
والغائية ولهذا يعتبر في الجميع بالنسبة فليتامل وكل من هذه العلل ينقسم باعتبار الى بسيط
ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة
وما بالفعل وباعتبار الى قريبة وبعيدة قوله واما الشرايط وارتفاع الموانع فراجعة هذا
جواب عن سوال مقدر تقريره ان انحصار العلة الناقصة الخارجة عن المعلول في الفاعلية
والغائية ممنوع لان الشرايط وارتفاع الموانع من العلة الناقصة الخارجة قطعا وليس منهما
الوجود ولا لاجلها الوجود فاجاب الشارح ان الشرايط وارتفاع الموانع اما من تتمة العلة
المادية لانها علة قابلة والقابل انما يكون قابلا بالفعل باستجماع الشرايط وارتفاع الموانع
واما من تتمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل ما يستقل بالفاعلية والتاثير فلا يكون كذلك
الا باستجماع الشرايط وارتفاع الموانع فلا حاجة على التقديرين الى الافراد بالذكر وبعضهم
جعل الالات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة قوله المعلول الواحد بالشخص يمتنع
عليه علل او علتان فجوز بعض المعتزلة اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص واستدل
بان الجوهر الفرد اذا انضغط بين زيد وعمرو ويدفعه احدهما حال ما يجذبه الاخر على قدر
واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان في استنادها

الى واحد منهما مع انها واحدة بالشخص اذ لا يجوز ان يكون يقوم بذلك الجوهر حركتان لامتناع
اجتماع المثلين ولذلك فرض في الجوهر الفرد ومن الظم حيث لا يمكن تعدد الجذور والاشارة
بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى السدرة ابتداء كسائر الحوادث وهو الحق ولغيره ان يدعوا
استناد هذه الحركة الى كل واحدة منهما بالاستقلال بل مستندة الى مجموعهما معا وكل واحد
منهما جزء العلة لا علة مستقلة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتعدد اجزائها
على اجزائها **قوله** فيكون مستغنيا عن كل واحدة منها ... اليهما معا لا شبهة في ان احتياج شيء
الى آخر في وجوده واستغنائه عنه فيه متنافيان فلا يتصف ذلك الشيء بهما معا سواء كان
مستندين الى سبب واحد او الى سببين فان تعدد السبب لا يجوز اجتماع المتنافيين فلا وجه
لما قيل لا استحالة في ذلك فان الاحتياج الى احدهما من حيث انها علة موجبة له والاستغناء ح
عنها من حيث ان الاخرى علة موجبة له والمستحيل هو الاستغناء والاحتياج من جهة واحدة صح
قوله على معنى ان احد المثلين واقع باحدهما هذا هو المتبادر من قوله واما المثلان
المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مستقلتين ولو قيل المعلول الواحد بالنوع يجوز
ان يعلل بعلتين كما هو المشهور لكان له معناه بان بعض افراده واقع بعلة وبعضها
باخرى فايدة ظاهرة هي رفع ذهاب الوهم الى معناه ان الطبيعة النوعية يوجد في الاعيان
في ضمن الافراد من علل متعددة واما ذهاب الى ان معناه ان جزئيا منها يجوز ان يعلل
بعلل متعددة فمستبعد جدا بل لا يمكن ذكره في هذا المقام **قوله** على معنى ان السواد الحادث
ان كان من التضادين محل محله اما وحده او مع غيره وعلى كلا التقديرين يكون لكل من
التضادين علة مستقلة مخالفة لعلة اخرى اما على الاول فظ واما على الثاني فلان العلة المستقلة
التي اجتمع فيها مع احدهما مخالفة لما اجتمع فيه مع الآخر **قوله** الطبيعة النوعية اما ان يكون محتاجة
اي مقتضية لذاتها او للازمها الى واحدة من العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض
لتلك الطبيعة الحاجة الى غيرها فيلزم ان يعلل الفردان المثلان منها بتلك العلة الواحدة
بعينها لاستحالة انفكاك مقتضى الشيء او لازمه عنه واما ان يكون غنية عنها فلا يعرض لتلك
الطبيعة الحاجة فلا يعلل شيء من العلتين المستقلتين وانت خبير بان هذا السؤال غير وارد

بعد تبيين المراد من تعليل الواحد بالنوع بعلتين بان معناه ان احد المثلين واقع باحدهما والآخر
بالاخرى فتدبر واجاب الامام بان الطبيعة النوعية غنية عن كل واحدة من العلتين المستقلتين
لكنها محتاجة الى علة ما لا بعينها فلا يلزم ان لا يكون الطبيعة معللة بشيء من العلتين
بل يجوز ان يكون تعليلها بالعلة المعينة ناشيا من جانب العلة بان يكون هذه العلة المعينة
يقتضي العلية لتلك الطبيعة وتلك الطبيعة المعينة ايضا كذلك فالطبيعة مع كونها مستغنية
عن خصوصية كل منهما يكون معللة بهما ورده بعض المحققين بانه يجوز ايضا على الوجه الذي ذكره
ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين بان يكون محتاجا الى علة ما ويكون
ويكون مستغنيا عن خصوصية كل منهما فلا يلزم الاحتياج والاستغناء بالنسبة الى كل منهما
فلا يتم البرهان المذكور فتامل والحق ان يقال لا وجوه للطبيعة النوعية في الخارج الا في ضمن
الشخصي فيها كيف ولا يجب ان يعلل الا شخاص المتماثلة بعلة واحدة بل يجوز تعليلها بعلل
مخالفة ويكون منشأ احتياجها هو ماهيتها المتماثلة هذا واما الجواب الذي ذكره الشارح
مخلوط فتبصر **قوله** والاول يقتضي الحاجة اليهما والثاني يقتضي الغناء عنهما وسيجيء في الشرح
ما ينافي ذلك فلا تغفل **قوله** وكذا البسيط قد يتعدد آثاره ان تعددت الالات او القوابل
مثال تعدد الالات النفس الناطقة الانسانية التي يصدر عنها آثارها المتكثرة بحسب الاتها التي هي
الاعضاء والقوى الحالة فيها ومثال تعدد القوابل العقل الفعال المفيض للحوادث في عالم العناصر
على المواد العنصرية بحسب المختلفة بحسب الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية فقول المحقق
في شرح الاشارات لا فرق عندهم بين المبدا الاول وبين العقول المجردة في نفي التعدد بتوسط آلة
ومادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط موضع تامل واما قول الشارح كالعقل الاول
فليس بوجيه اذ ليس صدور الآثار المتخالفة عنه بتعدد الالات او القوابل بل بحسب الجهات
التي تخلف بها كالة وتفصيله ان العقل الاول وان كان بسيطا واحدا بالذات والحقيقة
لكن تعددت له بحسب الاعتبارات المختلفة وجوه ستة هي الوجود والوجوب بالغير والامكان ن
والهوية يعقل ذاته ويعقل مبدأه فصدر عنه باعتبار وجوده عقل ثان وباعتبار وجوبه
الاشرف بالغير نفس الفلك الاقصى الاول وباعتبار امكانه الفلك الاول لذا استناد الاشرف الى الجهة

والاخس الى الاخس وكذا يصدر عن العقل الثانى عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثانية وليست
العقول متفقة الانواع حتى يكون متفقة الآثار ويلزم من كل منهما عقل ونفس وفلك
لا الى نهاية والواحد انما لا يجوز صدور الكثير عنه الا اذا كانت جهة الصدور واحدة
واما اذا تعددت فيجوز ان يصدر عنه الآثار المتكثرة وبذلك يظهر فساد ما توهمه
جماعة وانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المبداء الاول الا الواحد وهو
المعلول الاول وعنه ومعلول آخر وعنه وهو الثالث وهكذا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان
ليس احدهما فى سلسلة الترتيب علة للآخر اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر البطلان ٥
فان وجود الموجودات المتكثرة التى لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة ولا حاجة
الى ما ذكره الحكيم المحقق من انه اذا صدر عن المبداء الاول مثلا معلول اول يجوز ان
يصدر عنه ثم بتوسط المعلول الاول ثان وبتوسط المعلول الثانى معلول ثالث وعلى هذا
الى غير النهاية ثم يصدر عنه ثم بتوسط كل اثنين منها معلول آخر او بتوسط كل ثلثة منها
معلول آخر وعلى هذا التوسط كل اربعة وخمسة الى ما لا نهاية له وحاصله انه يجوز ان يصدر
عن الواجب ثم معلول بتوسط ما تحته جملة او فرادى واذا صدر عنه ثم هذه المعلولات الغير
المتناهية فيجوز ان يصدر عن كل واحد منها لحصول مثل تلك القدرة بالنظر الى ما تحته او
الى ما فوقه جملة او فرادى فيكون سلاسل غير متناهية ولا يلزم كون كل واحد من الشيئين
علة للاخرى لجواز ان يكون احدهما من سلسلة والآخر من اخرى على ان ما ذكره مبنى على فع
لما تقرر عندهم من ان المبداء الاول واحد من جميع الجهات لم يصدر عنه الا واحد فقد يرد ما
يجب التنبيه له فى هذا المقام انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى
بنوا كيفية صدور الكثير عنه على ما ذكرناه لكنه احتمال راجح فى نظرهم بين غير قطعى
لا قطع لكمال العقول التسعة ولا باخصار ما بها ولا لخصوصية جهة لشئ
معين ولا بان المتوسط بين المبداء الاول والفلك الاول عقل واحد فقط ولا بامتناع ٤
صدور الافلاك من العقل الاخير لتعدد جهاته او بتوسط العقول المتقدمة ولا
بامتناع صدور تلك النبوت من العقول الكثيرة الى غير ذلك من الاحتمالات الممكنة

فتامل فانه من المداحض وما ذكره فى ذكر البيان من ان الوجوب ليس علة مستقلة بل شروط
واجب داوصفات تختلف بها احوال العلل الموجدة كما اشرنا اليه فلا يرد ان العدمى لا يصلح
علة للموجودات الخارجية وان امكان شئ لو كان علة لشئ لكان كل امكان صالحا للعلية
لاشتراك الامكان فيكون امكان اى معلول فرض علة لنفسه فيكون وجوده لذاته وكذا
الوجود والوجوب لاشتراكهما على انا نقول اشتراك الامكان والوجوب ليس على سبيل
التواطى بل على سبيل التشكيك فلا يلزم ان يكون مقتضيات الافراد متفقة قوله
الواحد وما البسيط الحقيقى الذى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه اى بحسب الحقيقة ولا بحسب الاعتبار
ولا يكفى فى بيانه قوله من غير آلة وقابل وقيد قوله احدهما اى اضافى فان العقل
اذا ادرك العلة والمعلول من حيث اتصافهما بصفة العلية والمعلولية ادرك بينهما
اضافة ونسبة هى صدوره عن هذه العلة ثم يتفرع على هذه النسبة العارضة الذاتى العلة
والمعلول فى العقل اضافتان يعقلان معا احدهما المصدرية اى كون الشئ مصدرا
فانها اضافة عارضة لذات العلة فى العقل بالقياس الى معلولها والاخرى الصادرية
اى كون الشئ صادرا فانها اضافة عارضة لذات المعلول فى العقل بالقياس الى علته و
وليس فى الخارج الا الذات لا الاضافة العارضة لهما فليس الكلام فيه قوله والثانى كون
العلة بحيث يجب عنها المعلول واعترض عليه صاحب المحاكمات بان هذا المعنى ايضا مفهوم
اضافى متاخر عن ذاتى العلة والمعلول فكيف يكون حقيقيا مقدما على المعلول واجيب
بانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول المعين ليست لها تلك الخصوصية
ثها مع المعلول الآخر اذ لو لاها لم يكن اقتضائها لذلك المعلول المعين اولى من اقتضائها
للمعلول الآخر وفى الحقيقة تلك الخصوصية هى المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلو ل
فالمراد من كون العلة بحيث يجب عنها المعلول تلك الخصوصية فيعبرون عنها به والمصدرية
وبالصدور وبالعلية وان كان بطريق التجوز وذكر لفظ العبارة على ما هو المقصود
فى هذا المقام حتى ان الخصوصية يتجه عليها انها اضافية ايضا لكنه ليس المراد بها مفهومها
الاضافى بل الامر المخصوص الذى له اختصاص بالمعلول المخصوص ولا يكون له ذلك مع غيره

وخلاصته انه لابد ان يكون في جانب العلة او لخصوص يوجب للمعلول الخاص الى ما حاصله و
ويكون منشأ لتلك الاضافات لكن قد جبر واخذ بها ولا منازعة فيه وانه موجب متقدم بالطرو
افعال قد علم من قولهم وذلك الامر قد يكون ملحوظات العلة بعينها وقد يكون حالة تعرض
لها انه لا يجب ان يكون ذلك الامر داخلا في الحقيقة ثم لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد يجب
الحالة العدمية العارضة لها اختصاص بالمعلول المخصوص وبحسب حالة الاخرى عدمه
اختصاص بالمعلول الآخر كما ذكره في بيان صدور الآثار المتعددة من العقل الاول وغيره من
العقول فلا يلزم ان يكون الخصوصية اي الامر المخصوص الذي له ارتباط واختصاص بالمعلول
المخصوص موجودا فتامل قال الفاضل المحشي ربما يمنع ما ذكر حديث الخصوصية وان اجمعوا
اي قالوا فيه الى دعوى الضرورة يعني يمنع ما ذكر من انه لابد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول
المعين ليست لها تلك الخصوصية مع غيره بان يقال يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية
مع امور متعددة لا يكون لها تلك الخصوصية مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بكلها
لا ببعضها ومن بعض فليس لها خصوصية مع كل واحد من تلك الامور المتعددة ليست لها مع
غيره وان كانت لها خصوصية مع جميع تلك الامور المتعددة المتعينة في الجملة ليست لها مع غيره
وما يتوهم من ظاهر عبارة الفاضل من منع الخصوصية للعلة مع المعلول اي لا يلزم ان يكون للعلة
خصوصية باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين فليس له وجه بوجه فالصواب ان يقال لو
صدر من الواحد الحقيقي شيئان فمفهوم صدور احدهما غير مفهوم صدور الآخر بالضرورة
والشيء مع احد المتنافيين لا يكون مع الآخر فافرضناه واحدا حقيقيا لا يكون
واحدا من جميع الوجوه والذي يقتضيه النظر الصائب انه لا يتجه عليه منع حديث الخصوصية
كما يشعر به اي بالاتجاه كلام الفاضل المحشي في شرحه للمواقف وانه لا ينبغي لاحد ان ينازع
الاول
في هذا المطلب بل ينبغي له ان يقول الواحد من جميع الوجوه اي فرضية لا وجود له في الخارج فان المبدأ
كما هو للعالم فاعل مختار له صفات حقيقية فليس بواحد من جميع الوجوه وقالوا الكلام في صدور
تلك الصفات او انه تعالى موجب بالذات يقول انه تعالى متصف في نفسه بحسب الخارج بالسلوب
والاضافات فله تعالى في سلوبه واضافاته كثرة اعتبارية يجوز ان يصدر عنه باعتبارها امور متكثرة

فيلشام

فان قولهم الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد ليس بنفع ولا ضرر فما ذكروه معقول
حكي ان بهمنيار من تلامذة الشيخ كتب الى الشيخ اي علي ابن سينا ان يرشده الى برهان
يعول عليه فافاده انه اذا صدر عن الواحد الحقيقي شيئان كا و ب مثلا يلزم من صدور
ا مع عدم صدوره لان ب ليس ا وليس ا نقيض ا فيلزم اجتماع النقيضين واعترض
عليه بهمنيار بان اللازم صدور ا وصدور ما ليس ا لا صدور ا مع صدوره حتى يلزم
اجتماع النقيضين فبهت الشيخ وقال الامام الرازي والعجب ان مثل عمره في المنطق لتعصمه
عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاشرف فيقع في غلط يضحك منه الصبيان والذي
يدور في خلدي ان ما ذكره الشيخ كلام وجيه لا يرد عليه انه اذا صدر عن الواحد الحقيقي
ا في اعتبار صدور ب لا يصدر ا بالضرورة وحيث لا يجوز التعدد في اعتبار الصدور فيه يلزم ان
يصدر عنه ا بهذا الاعتبار والتناقض لازم قطعا هذا وقد خبط في تقرير كلامه اقوام
فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا قوله ويلزم التشكيك في الامور الحقيقية
هذا مبني على كون ذلك الامر موجودا خارجيا وقد عرفت ما فيه فالوجه ان يقتصر على قوله
فلا يكون ذلك الامر محتاجا في اقتضائه الى بعد حيث قال ويلزم منه ان يكون للفاعل
جهة اخرى فلا يكون واحدا من جميع الوجوه قوله هذا المصدرية ان لم يكن صفة حقيقية الى
تعدد فيصدر عنه الثاني ليس لايراد هذه الاسولة الثلاثة المشهورة ههنا بعد
تفصيله ذلك الامر اولا بانه قد يكون ملحوظات العلة وجه وجيه فتامل قوله وان كانت صفة
حقيقية كان للفاعل جهة اخرى لا المصدرية منشأ من نفي الصفات بقرينة المقام
او الكلام في الواحد الذي هو مصدر فالمقصود لا يكون للمصدر صفة الا المصدرية فالمصدرية ساقط
عن اعتبار الجهة لانه لا وجه له يعرف من عرف المقام قوله وايضا لو صح هذا الدليل الظاهر انه نعكس
اجمالي على الوجهين ويمكن ان يجعل الوجه الثاني معارضة بان يقال لنا دليل على انه يصدر
عن الواحد اثنان لانه لو صدر عنه شيء واحد وعارض صاحب التلخيص بان المعلول
له ماهية ووجود وكل منهما صادر عن الفاعل الواحد وزعم انه حق والحق انه
ليس بشيء لان الماهية مع الوجود لا يتغايران في الخارج كما سبق على انه قد عرفت

ايضا ان المعلول اما الوجود او اتصاف الماهية به فلانم ان كلا من الماهية والوجود
معلول كما زعمه وقيل توهم الجوهر جنس لماهية فاسد لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول
مركبا من جنس وفصل وهذا اخبط نشأ من اشتباه الاجزاء العقلية بالاجزاء الخارجية
قوله وبهذا يعلم الجواب من الوجه الخ اي يعلم بقولنا كونه مصدرا بالمعنى
الخ لا يكفي نسبته بل يكفي عند المصدر اه ان قوله في الوجه الخ لكونه مصدرا مغايرا
له ثم علل بانه لم ان يصدر عن الفاعل الشامل والحاصل ان كلا من الوجهين مبني
على مغايرة كونه مصدرا للمصدر بعينها لدفع الوجهين معا وهو ظ قوله واما المعارضة
بالطبيعة التي تقتضي التحيز وحصول الاعراض الوجودية فيه فظ فان الجسمية اه ايضا الشرط
معها متعدد فان اقتضاء التحيز باعتبار الحيز واقتضاء قبول الاعراض باعتبار الاعراض
ولا نزاع في صدور الآثار الكثيرة من البسيط عند تعدد الشرط وهو مدفوع بان المراد
ان الجسمية يقتضي القابلية للتحيز والقابلية للاعراض فانهما يستندان الى نفس الجسمية
وليس المراد انها يقتضي التحيز اي الحصول في الحيز بالفعل والاتصاف بالاعراض
بالفعل حتى يكفي في اقتضائها بواسطة الحيز والعرض نعم يرد عليه ان قابلية التحيز و
والاتصاف ليست من الامور الموجودة التي يقتضي مؤثرا الا ان يعتبر الاتصاف القابلية
قيدا ويمكن اخره الزاما لان القابلية من النسب والاضافات التي قالت الفلاسفة
بوجوده لكنهم لم يقولوا بوجود جميعها بحيث يتناول القابلية قوله هو يجوز ان يكون
قابلا للشيء وفاعلا والاشاعرة ذهبوا الى جوازه وقالوا ان الله تعالى صفات
حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه قائمة به واما الحكماء فقالوا الشيء لا يكون من
الوجه لا يكون قابلا للشيء فاعلا له وهو على ذكر امتناع اتصافه تعالى بصفات حقيقية
انفعك حقيقة الفعل غير حقيقة القبول اي مفهوم كونه فاعلا غير مفهوم كونه
قابلا بالضرورة فلو كان الواحد من جميع الوجوه قابلا للشيء وفاعلا له لم يكن واحدا
كذلك اذ يلزم التكثر فيه ولو بالاعتبار وهذا القدر كاف في تقريب هذا المنع وزيادة
الوضوح قوله احدهما ان القبول والفعل متنافيان هذا الوجه يختص بهذا البحث

بخلاف الوجه الخ قوله عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل ان يكون نسبة القبول
بعينها نسبة الفعل اذ لا شبهة على احد ان الاول نسبة الاستعداد والثاني نسبة
الافادة فلا يتصور ان يكون احدهما عين الاخرى بل المراد من اتحاد النسبتين اتحاد
المنتسبين اللذين اعتبر احد النسبتين بينهما مع المنتسبين اللذين اعتبر النسبة الاخرى
بينهما كما ذكره الشارح قوله فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول
والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول قيل عليه لا فرق بين الفاعل و
القابل والاستلزام وعدمه فانهما اذا اجتمع جميع ما يتوقف عليه تأثيرهما استلزما
للمفعول والمقبول ضرورة واذا اخذ احدهما فالفاعل وحده لا يستلزم
المفعول كما ان القابل وحده لا يستلزم المقبول واجيب بان الفاعل وحده قد يستلزم
المفعول كما اذا كان علة تامة بخلاف القابل وحده فانه من حيث كذلك لا يستلزم
المقبول في شيء من الصور والاستلزام في الجملة ينافي عدم الاستلزام مطلقا فما
فالفعل والقبول لو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الاستلزام
وامتناعه من تلك الجهة وانه محال فالقابل وحده قد يستلزم المقبول كما
بالنسبة الى لوازمه لان الاستلزام من جهة الفاعلية لا من جهة القابلية فافهم
قوله الوجه الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون اه ويرد عليه ان القبول والفعل
ليسا من الموجودات الخارجية وما ذكره على كونهما منهما وايضا توضيح هذا الوجه
لزم ان لا يكفي الواحد قابلا للشيء وفاعلا للآخر فتأمل وان لكان مدرك ال
اجاب المص بعدم استلزام الشيء هذا الجواب ظ الفساد لانه لا يكون الجهة
متعددة والكلام مبني او اتحد الجهة قوله ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول
بالامكان العام لان قابلية الشيء لشيء انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي
الوجوب وقيل لانم ذلك بل المعنى انه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله فيه
وهو معنى الامكان الخاص وعلى تقدير التسليم فمفهوم الامكان العام من حيث يحتمل
الامكان الخاص فنسبة القابل الى المقبول بالامكان المحتمل للامكان الخاص

ض

ممها

مباحث

نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب الذي لا يحتمل الامكان الخاص فيلزم التنافي اللهم
لا ان يعتبر اي اصل فيقال يجوز ان يكون هناك اعتبار ان يتعين الوجوب باحدهما ولا
يتعين بالآخر وكان هذا هو السر في تربيع المص بقوله ولهذا قيل لكن فليتأمل الباب الثاني
في الاعراض وانما قدم مباحث الاعراض على مباحث الجواهر لان العرض قد يدرك بالذات بلوازمها
الظاهرة بخلاف الجوهر وقد يتوصل باحوالها الى احوال الجواهر ونظر التعليم يقتضي تقديم الاسهل
والوسيلة وذكر فيه اربعة فصول الاول في الامور الكلية وجعل بعضهم الابواب فصلا بدلها لكثرة مباحثه
فلكل وجه هو مولهما قوله العرض هو الموجود في موضوع اي في موضوع يكون موضوعية معتبرة
اي ذلك الموجود وانما فسر بذلك لئلا يتوهم انتقاض التعريف بالجواهر الحالة في موضوع العرض
قوله فان لفظ لذا في كذا يدل على الاشتراك او الثابت به اراد بالاشتراك بحسب الاطلاق لا
لا بحسب الوضع فيتناول الحقيقة والمجاز وبالثابت به اشتراك المعنى اي يكون اللفظ دالا على المعنى
المشترك المتناول لكل المعاني المختلفة سواء كان بطريق التواطئ او بطريق التشكيك وقد
يخص الاشتراك بالاشتراك الوضعي ويتوهم مناقشة به ما يكون بطريق التواطئ والنظر
المتقدم قوله فان بعض هذه الامور بالاضافة كلية في الكون في الخصب وفي الدار وفي الحركة
وفي كون الكل في الجزء وقد يقال الكون في الثلثة الاول بالاشتمال واما كون الكلي في العام
وكذا كون الكل في الجزء في اللفظ انه لا اشتمال والكون في الزمان والمكان فبالظرفية فافهم
قوله ولا كجزء منه ضرورة انه ليس شيئا بالنفس وقد يقال تعريف الكون في الموضوع لا يصدق
بما ذكرنا صادق في نفسه على كون الكل في الجزء وكون الخاص في العام والقول بانهما
لا يندرجان تحت قوله الكون في شيء اذ لا يفهمان منه الا بقرينة فلا حاجة الى اخراجها
بقيد تكلف كما لا يخفى فزاد بعضهم قيدا آخر وقال هو الكون في شيء لا كجزء منه شائعا
فيه بالكلية ولا يصح مفارقته عنه احترازا عنهما فتأمل قوله والمشهور انحصار الاعراض
المندرجة تحت جنس في المقولات التسع ووجه الانحصار الاستقراء الناقص وانما
قال والمشهور لانه قد خالف بعضهم فجعل المقولات العرضية ثلثة الكم والكيف و
النسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها اربعا فقال الحركة مقولة بدليلها

قوله وتحقيقها ان الاضافة واقاد الفاضل المحشي ان هذا تحقيق للرسم المذكور و
تفصيل لمفهومه لانه حد للاضافة اذ لا حد للاجناس العالية ولا رسم لها فلا يحد
ولا يرسم رسما تاما والا يلزم ان يكون لها جنس لكن ذلك المشهور اي كونها ر
اجناسا عالية لم يثبت على امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين او امور
متساوية فتبصر قوله وليس نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة فظاهر
ان الاضافة مباينة لسائر النسب لا جنس لها كما زعمه بعضهم قوله واعلم ان الوحدة و
والنقطة خارجتان عنها قيل الوحدة امر عقلي فلا يرد النقض اصلا والنقطة من مقولة
الكيف ورد بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة والنقطة خارجة عنها ويمكن ان يقال
انها مندرجة في الكيفيات المختصة بالكميات قوله والحق ان العرض ليس جنسا لها ومحموله
ان العرض ليس ذاتيا لهذه الاجناس والالكان بين الثبوت لها لكن العرض ليس
بين الثبوت لها فلا يكون ذاتيا ولا جنسا لها ورد عليه ان الذاتي انما يكون بين
الثبوت لها اذا كان ماله الذاتي معقولا بالكنه وهو ممنوع قوله اجمع جمهور العقلاء على امتناع
ع الانتقال على الاعراض وذهب طائفة من القدماء الى جواز انتقالها من محلها الى محل
وتمسكوا فيه بان حرارة النار ورائحة المسك مثلا انتقل الى ما يجاور النار والمسك
وفساده ظاهر لان الحاصل فيما يجاوره شخص آخر من الحرارة والرائحة يحدث
ئه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة وعندهم من العقل الفعال على ان
الحكماء بطريق الوجوب عقيب الاستعداد الحاصل من المجاورة قوله واحتجوا
عليه بان المقتضي وفيه تامل لانه ان اريد به المقتضي التام فلا يلائم قوله فيكون
الموضوع من جملة المشخصات وان اريد به المقتضي في الجملة فلا وجه لقوله والا
انحصر انواعها في شخصها والا لاستغنت عن الموضوع لان نوع وجودها وتشخصها
ن مكيف بغير الموضوع وذلك معلوم انه ان في وجودها مكيف بموجدها فيجب ان يكون
المقتضي لتشخصها امرا مباينا يلزم استغناؤها عن الموضوع ويحتمل ايضا
احتمالا مرجوحا ان المعنى ان العرض على ذلك التقدير مستغن عن الموضوع

لان المستغنا في تشخصه يستلزم الستغنا في وجوده عنه او مفتقرا الى الوجود
فالافتقار في الوجود يستلزم الافتقار في التشخص وانتفا اللازم يستلزم
انتفا الملزوم ولا يخفى عليك انه لو قيل لو لم يكن المقتضي لتشخص العرض موضوعه
او بالحال في موضوعه بل شيا غيرهما يلزم استغنا العرض عن الموضوع لكان اظهر و
احسن اذ لا يتجه عليه انه لا يطرد في عرض يتحد نوعه في شخصه والتجويز ان تشخص
العرض بهوية لازمة او لما يحل حل فيها اي في محالها وعلى التقديرين يفتقر في
تشخصه الى الموضوع اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلانا ننقل الكلام
الى علة تشخص ذلك الحال في محل العرض فيؤول العلة الى المحل فيلزم الدور او التسلسل
قوله فلا يصح الانتقال عنه وذلك لان الشي المنتقل من محل الى آخر يجب ان يكون
باقيا بتشخصه فانه معلوم بالضرورة واذا كان تشخص العرض بمحله امتنع بقاؤه
بتشخصه عند انتقاله عن ذلك المحل فلا يمكن انتقاله قطعا هذا واما قوله لانه اذا كان
الموضوع متشخصا فاحفظ من دليل آخر وهو ان العرض محتاج الى محله بالضرورة
فمحله المحتاج اليه اما معين فلا يفارقه واما غير معين فهو ليس بموجود لان كل موجود
معين قطعا فيلزم ان لا يوجد العرض في ذلك لان انتفا المحل المحتاج اليه فيه وان يكون
ما ليس بموجود محلا للموجود وهذا الدليل مع انه جار في الجسم بالنسبة الى الحيز يرد عليه
انه غير معين بمعنى انه لم يعتبر فيه التعيين لا بمعنى انه يعتبر فيه عدم التعيين حتى يلزم عدم
وجوده فتامل ذلك والفرق بينهما ظاهر اذا الاول اعم من الثاني فتامل قوله وهذا الخلاف
الجسم في احتياجه الى الحيز هذا في المسلم من ان نسبة الاعراض الى المحال كنسبة الاجسام
الى الاحياز فلا يثبت امتناع الانتقال على الاعراض يلزم ان يكون الحال كذلك في الاجسام
وحده فمعنا ان الجسم المتشخص غير محتاج في وجوده وتشخصه الى حيزه المعين فانه قد
ينتقل من حيز الى حيز آخر مع انه ذلك الموجود المتشخص بعينه والظاهر من عبارة
الشرح ان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى مطلق الحيز ايضا بل يحتاج اليه لكونه
متحيزا واعترض عليه بان الجسم المتشخص لا يتصور وجوده الا في مطلق حيزه فيكون تطبيق

علم ان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى مطلق الحيز قوله هذا الاعتراض غير متوجه
على القائلين بان الحيز هو السطح الباطن فتامل قوله فذلك العرض المسموع لا يكون
الا جوهرا والمشهور ان هذا مستقل وذلك انهم قالوا معنى القيام التبعية
في الحيز بحسب انه متحيز بالذات ليصح كون تابعا الشي تابعا له في التحيز والتحيز
بالذات هو الجوهر لا غير فكان مراد المص ذلك قوله يلزم ان يكون حصول كل منهما في الآخر
تبعا لحصول الآخر فيه الظاهر ان لفظ من الآخر وقعت سهوا ابدل لفظ في الحيز لا لكني
ويمكن ان يقال مراده يلزم ذلك المحال اي توقف حصول كل منهما في الآخر على حصول
الآخر في نفسه لا على حصوله فيه الذي يتفرع على حصوله في نفسه ولازم له ويتوهم ان المقصود
المقصود يلزم توقف حصول كل منهما في الآخر على حصول الآخر الا انه لما كان ذلك الآخر
عرضا ولا فرق بين حصول العرض في نفسه وبين حصوله في محله كما قيل صح اليه لفظ في و
فيه بعد المسامحة على ما قيل ان اللازم ح ان يتوقف حصول كل منهما في الآخر او وجوده
له على حصول الآخر او وجوده في نفسه فيتاخر وجوده هما الوضع عن وجودهما الذاتي ولا استحالة
فيه نعم لو اكتفى بتقدم المحل على الحال وقيل يلزم تقدم كل منهما على الآخر يتم الكلام ويمكن
ان يقال مراده حصول كل منهما في الآخر يتبع لحصول الآخر في الحيز ومعناه ان الحصول
كل منهما في الآخر لاجل حصول الآخر في الحيز حتى يحصل بواسطة الحصول في الحيز وهذا مع
ركاكته ليس من الدور في شي بالرجوع الى الحق حينئذ قوله وان كان الثاني يلزم الترجيح
بلا مرجح هذا اللازم قطعا سواء كان الحيز الثالث جوهرا او عرضا وعلى تقدير كونه
عرضا لا بد من الانتهاء الى الجوهر فيتقوم به جميع الاعراض تامل قوله فان الحركة هي النعوت
بالسرعة والبطء دون الجسم اي الحركة يوصف بهما كذلك فعلم انهما حالان في الحركة حقيقة
والذات كما يقال حركة سريعة وبطيئة ولا يوصف الجسم بهما كذلك فعلم انهما حالان في
الحركة دون الجسم والجواب انهما من الامور النسبية الاعتبارية ولذلك تختلف حال الحركة فيهما
بالاضافة ولا نزاع في قيام الامور الاعتبارية بالاعراض وانما النزاع في قيام العرض
الموجود بالعرض الموجود قوله منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وبقاؤها عبارة

عن تجدد الامثال بارادة الله تع قوله وانما ذهب اي ذكر لان علة الاحتياج الى المؤثر
عنده هو الحدوث لا الحدوث حال البقاء فلزم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع تع
للمؤثر فدفع ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان متجدد الاحتياج الى المؤثر
الى المؤثر دايما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه
فلا استغناء اصلا وفيه ان قاعدة الاشعري استناد جميع الممكنات الى الله تع
ابتداء فعلى ما ذكرنا في الدفع يلزم عدم استناد الجوهر بالذات حال بقائه اليه تع
فتدبر وان اللازم على ما ذكره انما يذهب الى عدم بقاء العرض الذي هو شرط بقاء
الجوهر لا الى عدم العرض مطلقا ويمكن ان يعتذر عن الاول بان القاعدة استناد
جميع الممكنات اليه تع بالذات في حدوثه وحدوثه لا مطلقا وعن الثاني بانه لما تعذر
تفصيل انواع الجوهر والعرض وكثير منها وتعين ان اي عرض شرط البقاء اي
جوهر ويحتمل ان يكون كل عرض بعض شرطا للجوهر فاذهب اليه عدم بقاء العرض
مطلقا قوله واللازم ظاهر البطلان بل بشهادة الحس لانه قبل زوال كان ممكنا
والالما كان موجودا لان وجود الضد الطاري على المحل وايضا الدفع اسهل من الرفع
لان في الدافع قوة الاستقرار وثبات لا يكون في الدافع وفيه انه يجوز ان يكون الدافع
اقوى من ذاته وقد يمر من السبب فتامل قوله فان شرط وجود العرض الزايل الجوهر
واني لم يجز ان يكون شرط وجود العرض الزايل العرض لئلا يلزم التسلسل لان شرط
الذي هو العرض زواله لشرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا قوله بان يكون عدم العرض
بنفسه فان العرض بعد ازمنة وقولكم لو زال لكان ممتنعا ممنوع وانما يلزم لو اقتضى
ذاته العدم مطلقا واما ان كان اقتضاه في الزمان الثالث او الرابع فلا وتوضيحه [illegible] اذا
لان العرض السيال لا يقتضي العدم بعد الوجود مطلقا قوله قلنا الالزام
مشترك وفيه اشارة الى انه يمكن ان يقال الاشعري لو صح ذلك الدليل لزم
ان لا يوجد العرض لانه لو وجد فعدمه عقيب الوجود اما بنفسه الى آخر ما ذكره فما هو
جوابه فهو جوابنا قوله وطريان ضده كل العرض الزايل على محل آخر لم لا احتمال

بعيد

بعيد لا يخفى على احد نعم يمكن ان يكون الزاما للاشعري فانه قائل بقدرة الله تع على جميع الاشياء
فيجوز ان يخلق ضدا وان كان محالا او مستلزما للزوال ضد آخر قوله فهو انتفاء شرط
هو عرض يعني انا ذكره من ان شرط وجود العرض الزايل الجوهر لم لا يجوز ان يكون ن
عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه بذاته يزول العرض الباقي وايضا يجوز ان يكون
شرط وجود العرض الغائر الجوهر وشرط الجوهر عرضا آخر فلا يلزم الدور
قوله تمسك النظام بالوجه الثاني هذا يصح ان يكون نقضا اجماليا لدليل الاشعري فيقال
له ان يقول يجوز زوال الجوهر اما بان يخلق الله تع عرضا منافيا لبقائه او بان لا
يخلق ما يلزم الجوهر من الاعراض فيزول بانعدام لازمه بخلاف العرض فانه لا يجوز قيام
معنى يمكن زواله باحد الاحتمالين قوله وبالله التوفيق اذا جوز زوال الجوهر باحد
هذين الاحتمالين يلزم ان يجوز زوال العرض الباقي بزوال المحل الذي هو الجوهر
فلا يتم الدليل المعول عليه قوله ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة بكون
موضوعه جزءا لها وايضا تشخص العرض اما بموضوعه او به مع غيره على
كلا التقديرين لو قام العرض الواحد بالشخص بمحلين لزم اجتماع علتين مستقلتين
على معلول واحد الذي هو تشخص ذلك العرض قوله ان الاضافات اي الاضافات المتشابهة
المتفقة في الحقيقة النوعية كالجوار والقرب فان الجوار قايم بالمتجاورين والقرب
بالمتقاربين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في الجانبين بخلاف الاضافات المختلفة
كالابوة والبنوة فانه لا يشتبه على احد انهما متغايران بالشخص بل بالنوع فانهما بالاب
استند لو على ما زعموا بان المتضايفين ان قام بكل منهما على حدة كان كل واحد منهما منقطعا
عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة ترتبط بينهما ولا يخفى عليك ان هذا منقوض
بالاضافات المختلفة فان المتضايفين بها يقوم بكل منهما اضافة على حدة مع وجود
الارتباط بينهما وقال صاحب المواقف والحق انهما مثلان يقرب هذا من ذلك كما لف
بالشخص يقرب ذلك من هذا وان شاركه في الحقيقة النوعية قوله قال ابو هاشم التأ ليف
عرضا واحدا قايم بجوهرين اي بكل واحد منهما لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا لم يكن

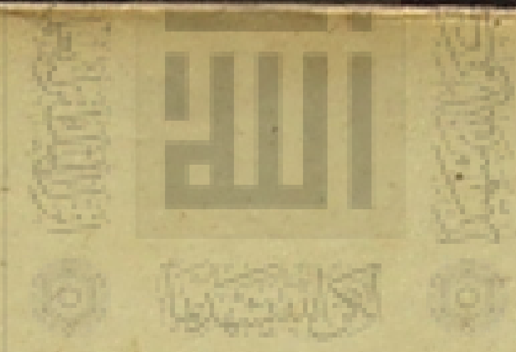
المحل متعدد الكن الحق هو الآخر وما ذكره بط بلا اختلاف قوله لان التأليف لو لم يقم
بجوهرين لما امتنع الجوهران يعني ان علة صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم
هو التأليف لا غير اذ لم يحصل بعد اجتماعهما وضرورتهما جسما غيره ومعلوم
ان موجب صعوبة الانفكاك لا يكون معدوما فان التأليف عرض موجود قايم بجوهرين
لكن ينبغي ان يتأمل في ايجاب التأليف صعوبة الانفكاك هل يلزم قيامه بكل من الاجزاء
والظاهر ان التأليف يوجب عسر الانفكاك اذا قام بمجموع الاجزاء فتأمل قوله لانه لو قام
التأليف باكثر من جوهرين لعدم التأليف بعدم الجوهر الثالث لان عدم المحل
يستلزم عدم الحال وفيه ان كلا من الجواهر الثلثة لما فرض محلا مستقلا للتأليف فلا نم
ان انعدام احدها يستلزم انعدام التأليف بل هو حاصل في محلية المستقلتين واما
الجواب الذي ذكره صاحب المواقف وهو ان التأليف الذي بين الجزئين غير التأليف
الذي بين الثلثة والذي ينعدم عند عدم واحد من الثلثة هو التأليف الثاني
القايم بالثلثة دون التأليف القايم بالاثنين فلا يلزم في انعدام التأليف منهما
ففيه ان الظاهر ان مراد ابو هاشم ان التأليف الواحد الشخصي الذي يقوم بجوهرين
لا يقوم بالثلثة جواهر ولا يتوجه عليه ما ذكره كما لا يخفى نعم يمكن ان يقال لم لا
يجوز ان يحدث للمحلين تأليف ثان بين الجوهرين الباقيين حال انعدام
التأليف القايم بالجواهر الثلثة بانعدام احدها والانصاف ان ما ذكرنا
ولا اقرب تمت الكتاب بعون الله

الملك الوهاب قد وقع الفراغ من
تحرير هذا الكتاب في اوسط شهر
جمادى الاولى في يوم الآخرة
في وقت الجمعة بمدينة
قسطنطنية م م م
م م م
م

صاحبه ومالكه وكاتبه
يوسف بن شاه سوار







بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

لورمیر

آن کیست کز روی کرم با ما وفاداری کند ٢
برجای بدکاری چو من یکدم نکوکاری کند

باب اشبو رمل حضرت علینک در قچن برکسنک
بر مهم اشی اوله بو رمل تسون اشبو رمل علینکدر رفو
برکشینک حاجتی ابو می اوله بارمزمی اوله بلک دلسه
اوج سطر نقطه یزه بری برندن قصه اشبو رسمه کوره
.... سکز سکز طرح ایده اکر بر قال
.... زهره در مرادی تیز جک حاصل اولور
اکر ایکی قلسه مرتجدر بو اشی ارق قلدی
بو نیته صبرا تمک کرک تا که بو نیت حل اوله اکر
اوج قلسه زحلدر بو اشی اولمز صبر ایتمک کرک که بو نیت
حاصل اولمز زنهار زنهار کندو بی ساقنه تا که بلایه
دوشمیه اکر دورت قلسه زحلدر بو اشی اولمز
صبر ایتمک کرک که بو نیت حاصل اکر بش قلسه مشتریدر
بو نیت تیزجک حاصل اوله اکر التی قلسه قامردر بو نیت
خیر در و سعادتدر تیزجک حاصل اوله و اکر یدی قلسه
عطاردر دلالت ایدر غایبدن کسه کله اکر سکز قلسه
جدیدر بو نیت تیزجک حاصل با قتلغن ازمیه و حریص اولمیه
حوقله رجا ده اوله تمت

بو کتاب السنه اوسط مبارک

لمحرره

کوردم باشمده در سودای زلف عنبر آلودک
سنعال سرده بیتمش ایکی دانه سنبل بخم بو

وله

کوردم لعل لبکده خطکی سبزه کارک
طاغیتدی کندو سنبلی کاکل بهر بنیانک

•

الا ای آهوی وحشی کجایی

من از آن حسن روز افزون که یوسف داشت دانستم
که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخا را

کفتم ای سلطان خوبان رحم کن براین غریب
کفت در دنبال او ره کم کند مسکین غریب

884
EFDALZÂDE
HAŞİYE ALÂ ŞARHİ ISFEHANİ
ALÂ TAVALİĞ
ARABCA H. 935 TALİK Y. 51